В. И. МАЙСКИЙ

ФРЕЙДИЗМ И РЕЛИГИЯ

ИЗДАТЕЛЬСТВО
„БЕЗБОЖНИК"

ГЛАВА I

ФРЕЙДИЗМ КАК ПСИХОЛОГИЧЕСКОЕ УЧЕНИЕ

УЧЕНИЕ О РЕЛИГИОЗНОМ ИНСТИНКТЕ КАК ПЕРВАЯ РАЗНОВИДНОСТЬ БИОЛОГИЧЕСКОГО ОБОСНОВАНИЯ РЕЛИГИИ.

В марксистской литературе, посвященной теории религии, можно встретить иногда утверждение, что биологическое обоснование религии в настоящее время не имеет кредита даже в пределах буржуазной науки о религии. Что такого рода утверждение является неверным, показывает ближайшее рассмотрение соответствующей литературы. Наоборот, из изучения ее можно вывести заключение скорее об усилении попыток подведения биологического фундамента под религиозные явления, чем о крахе биологического рассмотрения их.

Несомненно, этот процесс является не случайным и имеет свои социальные корни в той усиливающейся классовой борьбе, которая охватывает современное капиталистическое общество и которая отражается в усиленном стремлении «научно» утвердить биологическую точку зрения, так или иначе обосновывающую естественность, вечность и неуничтожимость религии.

Не случайно в этом отношении то, что наиболее плодовитой оказалась американская литература, давшая наибольшее количество «теорий», пытающихся подойти к религии, как к явлению биологическому.

Вообще надо сказать, что так называемая психология религии, в буржуазной литературе в большинстве совпадающая с общей теорией религии (ибо психологизм характерная черта буржуазных, идеалистических учений о религии), связана своим развитием прежде всего американским авто-

рам. До них многочисленные рассуждения о психологии религии, особенно у Канта и Гегеля, носили преимущественно философский характер. Лишь с появлением в конце прошлого и начале настоящего столетия работ американских исследователей психология религии действительно опсихологизировалась и получила большое развитие. В этом отношении должны быть отмечены работы Старбука «Психология религии», 1901 г., и Джемса «Многообразие религиозного опыта», 1907 г., являющиеся в своем роде классическими произведениями буржуазной литературы.

Имея в виду остановиться в дальнейшем на работе Джемса несколько более подробно, необходимо здесь отметить чрезвычайно поверхностный, а подчас и прямо ненаучный характер исследований огромного большинства американских авторов, и в частности также Старбука. Не говоря уже о никчемности попытки исчерпать содержание религии в тех или иных психологических переживаниях, самое изучение отдельных психических явлений, которые с марксистской точки зрения сопровождают религию, самое это изучение носит в американской литературе по психологии религии описательный характер, а если и встречается объяснение, то оно сводится к чрезвычайно натянутым обобщениям психологического порядка. Метод изучения также оставляет желать с научной точки зрения много лучшего, сводясь, по почину Старбука, к собиранию материала о религиозных переживаниях путем вопросов, а по почину Джемса, к биографическому изучению отдельных лиц.

Как бы то ни было, американская буржуазия оказалась очень падкой до такого рода литературы, и это привело к ее чрезвычайному расцвету, давшему основание одному немецкому психологу признать под личиной бессердечности и эгоизма американского капиталиста глубокое, внутреннее религиозное ядро. «Постепенно, — пишет он, — выяснилось, что американцы не просто эгоистичные, деловые люди, но что в них также живут сильные религиозные тенденции». (Психология религии в «Введении в новейшую психологию» Заупе, стр. 273, 1925 г.)

Этим самым лишний раз подтверждается классовая, эксплоататорская роль религии, о которой давно уже говорит марксизм.

Биологическое обоснование религии в англо-американской литературе идет главным образом в направлении обоснования инстинктивной основы религии. Инстинкт, как известно, представляет собой врожденную, передаваемую по наследству, способность к совершению ряда отдельных действий. Поэтому живой организм рождается со способностью к совер-

шению такого рода действий, которым он не обучался и которые вообще не требуют какого-либо обучения. Таков, например, инстинкт питания, половой инстинкт и т. д. В числе подобного рода инстинктов находится, по мнению многих американских авторов, и религиозный инстинкт.

Религиозный инстинкт в целом подразделяется ими на целый ряд других, более мелких. Таким образом эти авторы приходят к построению системы религиозных инстинктов, по которой он состоит из инстинкта поклонения высшей силе, инстинкта суеверия, богослужения, бессмертия и т. д. Имеется, по их утверждению, также особый инстинкт воскресения, при чем он считается характерным главным образом для англичан. Вообще все явления религиозной жизни оказываются, с этой точки зрения, основывающимися на всевозможного рода инстинктах сверхъестественного, священного и многих других.

Доказательства, приводимые обычно в защиту инстинктивной теории религии, не отличаются особой научностью и сводятся к указанию на историческое постоянство религии, ее распространенность, однообразные формы проявления, закостенелость.

Инстинктивная теория религии тесно связана вообще с биологическим взглядом на общество. Надо сказать, что в настоящее время биологизация общественных явлений усиленно развивается и пропагандируется в Америке. Даже такое, казалось бы, далекое от биологии социальное явление, как классовое движение, и то подводится под биологическую точку зрения. В наиболее яркой форме это выражено в следующей теории, приведенной в известной книге Бернэрта об инстинкте. Согласно этому учению классовые различия, имеющиеся в современном обществе, коренятся в наследственной передаче от отца к сыну определенных профессиональных навыков, образующихся постепено и усовершенствующихся от поколения к поколению. В силу этого военные оказываются обладающими специфическими инстинктами самопожертвования и другими свойствами, которые нужны в военном деле. У служащих развивается инстинкт усидчивости и аккуратности, фабрикант в свою очередь оказывается наследственно обладающим способностью управлять предприятием и руководить рабочими. Что касается правительственного слоя, то он также имеет инстинкт, обеспечивающий за ним правящее положение.

Вообще привилегированное положение господствующих классов основано, согласно этой реакционной теории, на ряде соответствующих инстинктов, которых лишены остальные классы общества.

Имеются любопытные данные, приводимые Бернэртом, из которых видно, что можно насчитать несколько тысяч различного рода инстинктов, будто бы свойственных человеку современного общества, о которых говорят различные буржуазные авторы. В числе этих многочисленных инстинктов мы встречаем описание инстинктов: экономических, семейных, нравственных, мстительных, противообщественных, пищевых, социальных, половых, умственных, инстинктов игры, отдыха, воздержанности, неподвижности, подражания, настойчивости, отвращения, красоты, выставления себя на показ и многих других, не говоря уже о группе религиозных инстинктов. Одним словом, вся общественная жизнь во всех ее мельчайших деталях рассматривается, как проявление инстинктивной деятельности человека. Совершенно очевиден классовый характер подобного биологизирования в форме инстинкта социальных явлений.

С действительно научной точки зрения, инстинкт, как наследственно передаваемая врожденная форма поведения, занимает в поведении человека далеко не первое место. Основная масса поступков человека состоит из поступков, лично приобретенных в порядке социального и индивидуального опыта. Благодаря этому, инстинктивные поступки отодвигаются на второе место и претерпевают существенную трансформацию.

Так, например, возьмите инстинкт самосохранения. Согласно чисто инстинктивной точки зрения, этот инстинкт спасает человека при переходе через улицу, когда ему грозит непосредственная опасность от мчащегося автомобиля. Но если присмотреться внимательно к поведению человека в этой ситуации, то окажется, что дело обстоит далеко не так просто.

И действительно, каким бы развитым инстинктом самосохранения не обладал данный субъект, он не избегнет опасности, если не будет располагать приобретенными в порядке опыта сведениями относительно обычного характера езды по улицам и т. д. Стоит только представить положение человека, впервые попавшего в большой город из глухого места и никогда не видевшего городской улицы с ее движением. Никакой инстинкт самосохранения ему не поможет, если его поступки не будут основаны на наблюдении, расспросе и личном опыте. То же самое надо сказать про остальные инстинкты. Даже половой инстинкт не является в этом отношении исключением. При всей силе этого инстинкта его реализация и формы зависят в значительной степени от социальных, социально-экономических условий среды, окружающей данного человека или группу лиц. См. об инстинкте

В. М. Боровский «Психология с точки зрения материалиста», Гиз, 1930 г.

Таким образом, инстинкты отнюдь не представляют собой важнейшей формы поведения человека. Если в поведении отдельного человека инстинкты отодвинуты на второстепенное место, то в приложении к социальной жизни мы с еще большим правом можем отрицать какое-либо значение их в противоположность приведенным выше взглядам биологизирующих авторов.

Но если бы даже было установлено, что в индивидуальном поведении инстинктам принадлежит значительная роль, то и тогда, с методологической точки зрения, объяснение социальных явлений, в частности религии, по аналогии с поведением отдельного человека, не может быть признано правильным. Марксизм всегда боролся за качественное своеобразие общественной жизни, утверждая наличие специфических закономерностей, свойственных обществу, как таковому, по сравнению с закономерностями поведения отдельной человеческой особи. В виду этого всякая попытка разобраться в том или ином социальном явлении, исходя из данных индивидуального поведения, обречена, с действительно научной точки зрения, на неудачу. Этот недостаток свойственен, как мы говорили, инстинктивным теориям поведения; вторым их недостатком, отчасти связанным с первым, является биологизация общества, а также поведение отдельного человека. Человек есть прежде всего общественное животное, поэтому его поведение обусловлено главным образом социально-классовой средой и социальным опытом, и содержание его поступков пропитано социальным моментом, а не биологическим, как хочет уверить нас инстинктивная теория.

ФРЕЙДИЗМ КАК ВТОРАЯ РАЗНОВИДНОСТЬ БИОЛОГИЧЕСКОГО ВЗГЛЯДА НА РЕЛИГИЮ.

На ряду с теорией инстинктов наибольшим распространением пользуется в настоящее время психоаналитическая теория.

Мы ставим ее рядом с инстинктивной теорией потому, что, психоанализ Фрейда и его школы является второй основной разновидностью сугубо биологической точки зрения на поведение человека и общества. Психоанализ можно назвать в отличие от теории инстинктов психо-биологической теорией, так как им особо уделяется внимание влечениям, как психо-биологическому явлению, лежащему в основе индивидуального поведения и социального общения. Психо-

анализ, несомненно, является теорией несравненно более глубокой и наиболее разработанной среди всех остальных этого же направления. В сущности говоря, он представляет более или менее цельную систему миросозерцания, достаточно продуманную и пытающуюся со своей точки зрения дать объяснение поведению человека и истолковать по-своему общественные явления.

Социально-классовые корни фрейдизма и его реакционно-политическое значение, как социологического учения, выяснены в марксистской литературе с достаточной ясностью и потому на этом не будем останавливаться.

Перейдем непосредственно к изложению основных моментов психоанализа.

Нашей задачей является выяснение взглядов этого учения на религию. Для того, чтобы разобраться в этой проблеме, необходимо остановиться на тех сторонах психоаналитической теории, как психологического учения, которые имеют прямое отношение к психоаналитическому пониманию религии.

Психоанализ, созданный Фрейдом, возник первоначально, как клинический метод лечения нервнобольных.

УЧЕНИЕ ФРЕЙДИЗМА О БЕССОЗНАТЕЛЬНОМ КАК ОСНОВЕ ПСИХИКИ.

Работая у одного из величайших клиницистов Шарко, Фрейд занимался особенно много истерией. Им был выработан особый, так называемый катартический, метод лечения. При этом методе больной под влиянием гипноза воспроизводил и вновь переживал ряд забытых им переживаний, которые привели его к нервному заболеванию. Здесь, следовательно, предполагалось, что нервное заболевание развивается под влиянием тех тяжелых для субъекта переживаний, бывших с ним ранее, которые в конце-концов исчезли из его памяти. Лечение состояло в доведении до сознания больного этих забытых переживаний, в осознании их и в постепенном преодолении. Применяя в своей практической врачебной деятельности этот метод лечения, Фрейд обнаружил целый ряд фактов, анализ и подробное изучение которых привели его к формулированию всех основных положений теории, известной теперь под именем психоанализа.

Наибольшее значение в нем имеет понятие бессознательного, вернее, то новое понимание этого явления, которое было дано Фрейдом. О бессознательном много говорилось в философской литературе. Гартманом, например, была по-

строена вся его идеалистическая, философская система на спекулятивном понятии бессознательного. В дальнейшем в приложении к религиозным явлениям понятие бессознательного было разработано упоминавшимся ранее американским автором Джемсом. С его точки зрения, на ряду с сознательными имеются подсознательные психические процессы. На ряду, как он говорит, с обычным «полем сознания», имеется «сублиминальное», по терминологии Майерса, или окраинное поле сознания. Характерной чертой его является то, что процессы, в нем происходящие, не достигают сознания, оставаясь вне его поля. В жизни вообще, а в особенности в религиозной жизни и в поведении неврастеника, подсознательные процессы имеют, по Джемсу, громадное значение. По характеристике Джемса, «все наши интуиции, предположения, фантазии, суеверия, убеждения, вера и вообще все наши иррациональные действия приходят из этой области... В ней возникают все наши мистические переживания... В ней кроются все наши обманы чувств, навязчивые идеи, все причины истерических припадков... Эта же область представляет собой главный источник всего, чем питается наша религия». («Многообразие религиозного опыта», стр. 473). Подсознательная жизнь, согласно Джемсу, вторгается в область сознательного и, обладая способностью казаться чем-то объективным, существующим вне человека, внушает ему представление о себе, как о какой-то внешней, высшей силе. В этих проявлениях подсознательного лежит корень религии.

Бессознательное у Джемса охарактеризовано, главным образом, с формальной стороны, с точки зрения тех формальных свойств, которыми оно заявляет о своем существовании. Здесь им, таким образом, отмечается иррациональность его проявления, импульсивность, навязчивость, неопределенность и т. п. Что касается содержания бессознательного, то представление о нем у Джемса довольно туманно и используется им для религиозной апологетики. Эта сторона его учения о бессознательном не отличается вообще научным характером и не представляет какого-либо интереса. Но и в отношении отмечаемых им формальных свойств бессознательного, как и в отношении всего вообще джемсовского понимания бессознательного, следует сделать одно существенное замечание. Дело в том, что бессознательное у Джемса оторвано от его физиологической основы и носит потому далеко не материалистический характер.

Марксистская психология признает существование бессознательных психических процессов. Но в соответствии с диалектическим учением о психике, как о свойстве высоко-организованной материи, как обратной стороне физиологичес-

кого процесса, протекающего в мозгу, марксистская психология подводит под бессознательное определенный физиологический фундамент. Если сознание, психика есть свойство высоко организованной материи, то, следовательно, нет сознания без материальной основы. Но не всякий физиологический процесс, происходящий в живом организме, обязательно имеет свою субъективную сторону. Целая группа действий никогда не сопровождается психическим процессом. Вообще сознательность есть свойство тех участков мозговой коры, которые в данный момент обладают оптимальной возбудимостью. Процессы, протекающие в остальных участках ее, являются процессами бессознательными.

Таково материалистическое понимание бессознательного. Его мы не находим у Джемса в даваемой им характеристике бессознательного, как источника религии и религиозных переживаний. Не найдем мы также правильного, материалистического учения о бессознательном и у Фрейда. И у него бессознательное висит в воздухе, не имея под собой физиологического основания. Бессознательное у Фрейда чисто психологическое явление, оторванное от физиологии. Уже только поэтому мы должны крайне критически отнестись к психоаналитическому пониманию бессознательного. Но, как увидим дальше, и положительная характеристика его у Фрейда и его школы оставляет желать много лучшего и является совершенно неприемлимой с точки зрения марксистской психологии.

Бессознательное у Фрейда так же, как и у Джемса, слагается, с одной стороны, из определенного содержания, а с другой—из ряда формальных свойств, механизмов. Обе эти стороны тесно между собою связаны, но в анализе могут быть разделены. Но прежде всего посмотрим, что такое, по Фрейду, бессознательное, как таковое.

Бессознательное, по Фрейду, есть вторая, основная часть психики на ряду с сознательной, которая имеет громадное значение в жизни человека и является фундаментом всех остальных психических явлений. С отрицательной стороны бессознательное характеризуется отсутствием сознания, но этот отрицательный признак является далеко не единственным и не дает представления о положительной его природе, в изучении которой лежит главный центр психоаналитического учения.

Исходя первоначально из этого негативного признака, Фрейд пишет, что «мы хотим назвать «сознательным» представление, присутствующее в нашем сознании и воспринимаемое нами... в противоположность этому должны быть

обозначены термином «бессознательными» латентные представления, когда у нас есть основание предполагать, что они существуют в душевной жизни, как, например, в случае памяти» (Психологическая и психоаналитическая библиотека, в. III, «Несколько замечаний по поводу понятия «бессознательное», стр. 72). Так как некоторыми психологами существование бессознательных психических явлений вообще оспаривается, то Фрейд посвящает много внимания доказательству реальности этого явления.

Так, например, он ссылается на эксперимент Бернхейма. Здесь испытуемому, находящемуся в гипнотическом состоянии, внушалось врачом определенное действие, которое он должен был совершить через некоторое время после пробуждения. Несмотря на то, что испытуемый ничего не помнил о бывшем с ним в гипнотическом состоянии, он точно в указанный час совершал внушенное ему действие. Так как испытуемый не сознает причины, побуждающей его к действию, то Фрейд приходит к заключению, что здесь имеет место намерение скрытое, бессознательное. При этом данное намерение не осознается в целом, а возникает только представление о действии, подлежащем выполнению.

Таким образом Фрейд приходит к другому признаку бессознательных представлений, к тому, что они представляют из себя действенный фактор. Бессознательное не только бессознательно, но и действенно.

Исходя из такого понимания бессознательной части душевного мира, Фрейд развивает теорию истерических явлений. Согласно этой теории, в основе истерических явлений лежит бессознательное, во власти которого находится психика больного. Из воздействия бессознательных, но действенных представлений объясняет школа Фрейда все явления истерии. Так, например, если у истерической женщины бывает рвота, то психоаналитический анализ вскрывает мысль о беременности, как причину рвоты, но в то же время в сознании женщины эта мысль отсутствует.

Мы уже говорили, что бессознательное у Фрейда носит чисто психический характер; «Ни одно физиологическое представление, ни один химический процесс,—пишет он,— не может нам дать понятие об их сущности» (там же «Бессознательное», стр. 27). Такое утверждение вытекает вообще из отрицательного отношения психоанализа к физиологическому обоснованию психического процесса. В этом отношении совершенно прав фрейдистский социолог Кольнаи, подчеркивающий, «что психоанализ явно афизиологичен» и что «одним из главных его источников является отвращение к игре с нервной системой и с центрами». («Психоанализ

и социология. Этюды по психологии масс и общества», стр. 6).

Таким образом психоаналитическое понятие бессознательного не материалистично, оно носит всецело идеалистический характер, уходя своими корнями в идеалистическую немецкую философию прошлого столетия. К этому же заключению приводит нас фрейдовская характеристика бессознательных процессов, как находящихся вне времени и вне пространства. По его словам, «бессознательные душевные процессы сами по себе находятся вне времени. Это прежде всего означает, что они не упорядочены во времени, что время ничего в них не изменяет, что представление о времени нельзя применить к ним». («По ту сторону принципа удовольствия», стр. 63).

СОДЕРЖАНИЕ БЕССОЗНАТЕЛЬНОГО — ПОЛОВЫЕ ВЛЕЧЕНИЯ.

Бессознательное по своим свойствам совершенно не похоже на сознательные психические процессы. Это относится не только к формальным свойствам, но и к содержанию его. Анализ содержания бессознательного и вообще всей психики—наиболее слабое место психоанализа. В этом анализе Фрейд и его школа исходят из понятия влечения. В новейших работах Фрейда, особенно в «Я и Оно», трактовка им влечения имеет чисто метафизический характер, приобретая черты шопенгауэровского понятия воли, как всеобъемлющей стихийной силы, идущей из неизвестных глубин человеческого я.

Мы не будем останавливаться на философской стороне вопроса и обратимся непосредственно к влечению, как психологическому явлению. Известно,—и в этом Фрейд согласен с обычными взглядами на природу влечения,—что отличительным признаком влечения является источник его. Влечение опирается на раздражения, идущие изнутри организма, при этом, в отличие от остальных раздражений, исчерпывающихся в единовременном толчке, во влечении они действуют постоянно, организм не может избавиться от них так, как он избавляется от внешних раздражений. Влечение стремится к удовлетворению, которое достигается при устранении источника раздражения во внутренних частях организма. Под объектом влечения психоанализм понимает тот объект, посредством которого влечение получает удовлетворение. Объект вообще не связан органически с влечением и может поэтому часто меняться, что имеет, как мы увидим дальше, большое значение в развитии сексуальных влечений.

Основой учения фрейдизма о влечениях является разделение всех влечений, присущих человеку, на влечения «я» и сексуальные, половые влечения. К первым влечениям относятся, по Фрейду, все влечения, связанные с инстинктом самосохранения, что касается вторых, сексуальных влечений, то им всеми фрейдистами придается особое значение и уделяется особое внимание.

Прежде всего Фрейдом вводится **понятие либидо***, для характеристики сексуальной, половой энергии в отличие от энергии, присущей влечениям самосохранения. Представление о либидо не отличается у фрейдистов ясностью. Многие вообще видят ненаучность психоанализа в отсутствии достаточно определенного понятия либидо. Здесь надо сказать, что либидо по Фрейду имеет в своей основе обычное половое, в точном смысле этого слова, чувство. «Мы,— пишет он,—называем этим термином энергию таких влечений, которые имеют дело со всем тем, что можно охватить словом любовь. Ядром понятия, называемого нами любовью, является то, что вообще называют любовью и что воспевают поэты, т.-е. половая любовь, имеющая целью половое соединение». («Психология масс и анализ человеческого «я», стр. 31.)

РАЗВИТИЕ ПОЛОВЫХ ВЛЕЧЕНИЙ У РЕБЕНКА.

Как известно, развитие либидо, по Фрейду, начинается с самого раннего детства. При том расширительном толковании этого понятия, которое дается Фрейдом, он находит проявления либидо уже у грудных младенцев. Отличительной чертой детской сексуальности, как утверждает Фрейд, является то, что здесь проявления сексуальности не имеют никакого отношения к половому акту, который в дальнейшем становится главной целью полового влечения. С другой стороны, все разнообразные формы проявления этой сексуальности не объединены между собой в одно целое, направленное к одной цели—половому акту.

Остановимся на основных фазах развития либидо, необходимых нам для понимания содержания бессознательного, состоящего преимущественно из сексуальных влечений. Анализируя наиболее раннюю фазу развития либидо, Фрейд обращает внимание на процесс принятия пищи у грудных детей. Так как сосание материнской груди вызывается, по словам Фрейда, не всегда и не только чувством голода, но и удовольствием доставляемым самим актом сосания, то

*«Либидо» Фрейд и его школа называют половые влечения иначе «половой голод».

Фрейд заключает о том, что здесь имеет место удовольствие сексуального характера, возникающее под влиянием зон рта и губ, называемых им эрогенными зонами.

О. Пфистер по этому поводу пишет: «Психоанализ бесчисленное число раз доказывал, что мать рассматривается ребенком, как любовница. Я эту важную мысль Фрейда так часто находил подтвержденной, что для меня она является более чем простой вероятностью». («Благочестие графа Л. Цинцендорфа». Психоаналитический этюд. 1925 г. стр. 108).

Таким образом материнская грудь—первый сексуальный объект.

Вслед за этим ребенок делает объектом своего сексуального чувства различные части своего тела — пальцы, язык и, главным образом его половые органы. Процессы мочеиспускания и выделения кала также не остаются у Фрейда в стороне и причисляются им к тем процессам, которые доставляют ребенку сексуальное удовольствие. Все подобные способы полового удовлетворения с помощью собственных средств на своем теле без зависимости от другого лица и внешнего мира носят в психоанализе **название аутоэротической стадии** в развитии полового влечения.

Следующий за аутоэротической стадией является стадия, называемая в психоанализе нарцистической.

Последняя сходна с первой в том отношении, что половое влечение ищет удовлетворения также не на внешнем объекте.

Но в то время, как при аутоэротической стадии это удовлетворение получается от различных частей тела, при нарцизме таким объектом служит тело, как целое. В извращенных случаях нарцистическая стадия никогда не исчезает полностью даже у взрослого: человек относится к своему телу с такой же нежностью и любовью, как обычно относятся к другому сексуальному партнеру. В нормальных случаях нарцизм согласно фрейдовским взглядам проявляется во сне. Следовательно, психоанализ видит во сне такое состояние, когда все привязанности, имеющиеся у человека к тем или иным объектам, обрываются и вновь возвращаются к «я» человека подобно тому, как в детстве на определенной ступени развития сосредоточение либидо на себе является нормальной фазой его эволюции. Аналогичный возврат либидо имеет место, по Фрейду, при всевозможных органических заболеваниях, болезненных раздражениях и тому подобное. Возврат либидо к «я» выражается здесь в особо усиленном внимании и привязанности к поврежденной

части тела, что происходит за счет отвлечения либидо от обычных об'ектов привязанностей.

В патологических случаях чрезмерная концентрация либидо на себе приводит к так называемым нарцистическим неврозам. В основе ряда психозов также лежит отсутствие привязанности либидо к объектам. Со времени выдвинутого Абрагамом взгляда психоанализ считает, что в этих случаях либидо, оторвавшись от объектов, обращается на самого себя, что и приводит к бреду величия, характерного для психического заболевания, известного под именем Dementia praecox.

Иное имеется в состоянии влюбленности. Здесь, по толкованию фрейдистов, происходит чрезмерное уменьшение сосредоточения либидо на субъекте и привлечение его к сексуальному партнеру, что выражается в сексуальной, по терминологии Фрейда, переоценке его. В некоторых случаях этот сексуальный объект в такой мере привлекает к себе либидо, что происходит оскудение «я» и как бы подавление субъекта.

Нормальное состояние либидо лежит посредине между этими двумя крайними случаями. У взрослого человека всегда имеется известный минимум сосредоточения нарцистического либидо на себе, остальное же отдано в виде привязанностей к объектам. Вообще, по мнению фрейдистов, происхождение всевозможных привязанностей человека к тем или иным внешним объектам стоит в связи с тем, что субъект может перенести только лишь определенное, ограниченное количество накопляемого внутри него либидо. Чрезмерность последнего неизбежно приводит к заболеванию. Из этой биологически необходимой отдачи половой энергии и вытекают, по представлению фрейдистов, различные привязанности человека к объектам внешнего мира, выход его из пределов собственной личности и установление зависимостей.

Вернемся теперь к рассмотрению дальнейшей фазы развития детской сексуальности, фазы, следующей непосредственно за стадией нарцистической. Фаза эта, в отличие от предыдущей, характеризуется тем, что в ней половое влечение обращено не внутрь личности, а на внешние объекты, и половое удовлетворение получается при помощи этих внешних объектов.

Эта фаза носит в психоанализе название догенитальной *.

Она существует вплоть до наступления полной половой зрелости, когда половые органы, развившись вполне анатомически, приобретают исключительное значение, как средства

---

* Гениталии – половые органы.

выполнения сексуальной цели — полового акта. При догенитальной фазе развития детской сексуальности, половые органы этого своего нормального значения не имеют, точно так же, как и сексуальное удовлетворение достигается не при помощи полового акта, стремление к которому отсутствует. Вместо этого сексуальное удовлетворение достигается целым рядом иных способов.

На первом месте здесь фрейдисты ставят садистические * формы полового удовлетворения.

При этом Фрейд исходит из того, что у него «имеется достаточно оснований предполагать, что ощущение боли, как и всякие другие неприятные ощущения, передаются половому возбуждению и вызывают состояние наслаждения, для которого можно охотно мириться с неприятностью боли». (Там же. «Влечение и их судьба», стр. 113). Поэтому садизм — причинение боли другому лицу — является, по Фрейду, одной из привычных форм полового удовлетворения, получаемого детьми при обращении либидо во вне, на внешний объект.

На ряду с садизмом фрейдистами ставится влечение к разглядыванию и показыванию себя. В этих формах, по их мнению, наслаждение и сексуальное удовлетворение получаются от разглядывания чужих половых органов и от показывания их посторонним. Имеются еще некоторые формы сексуального удовлетворения, характерные для этой позднейшей стадии догенитальной организации: на них мы не будем останавливаться, как не представляющих интереса с точки зрения наших целей. В соответствии с тем, что половые органы в этой фазе не имеют своего обычного значения, противоположность мужского и женского также не играет роли. Вместо нее, по утверждению Фрейда, выступает противоположность между активным и пассивным, которое он рассматривает, как непосредственно предшествующее осознанию сексуальной противоположности.

Вслед за догенитальной фазой идет генитальная, т.-е. такая, в которой половые органы имеют решающее значение в получении полового удовлетворения.

Характерным здесь является прежде всего замена многочисленных объектов полового влечения одним и целевое господство полового акта. Но прежде чем половое влечение сконцентрируется на обычном сексуальном объекте, оно еще на прегенитальной фазе его развития будет искать себе сексуальных объектов несколько необычных, отличающихся от свойственных взрослому человеку.

---

* Садизм—получение наслаждения от причинения боли.

ПОЛОВОЕ ВЛЕЧЕНИЕ К МАТЕРИ И НЕНАВИСТЬ К ОТЦУ — КОМПЛЕКС ЭДИПА.

Надо сказать, что в этой части фрейдизм в особенности отличается чрезвычайными натяжками в своих обобщениях и выводах, ставящими вообще под сомнение его научность. С его точки зрения, первым сексуальным объектом ребенка является материнская грудь или мать. «Мы называем,— пишет Фрейд, — мать первым объектом любви (Психологическая и психоаналитическая библиотека, в. II «Развитие либидо и сексуальная организация», стр. 110). Таким образом, родители вместе с воспитателями и прислугой, как суррогатами их, являются, по Фрейду, первоначальным объектом полового влечения. В дальнейшем, уже вскоре, по мнению фрейдистов, ребенок начинает оказывать предпочтение только одному из родителей. По большей части ребенком предпочтение оказывается одному из родителей противоположного пола. Так возникает первая привязанность ребенка к объекту.

Эта привязанность существует, по Фрейду, некоторое время, не оказывая особого влияния на психику ребенка. Но в дальнейшем происходят в связи с этой привязанностью существенные изменения в содержании детской психики. Возникает так называемый комплекс Эдипа, которому фрейдисты, вопреки научным данным, придают чрезвычайно большое значение как в поведении взрослого человека, так и в явлениях социальной жизни. Возникновение комплекса Эдипа, по воззрению Фрейда, относится к тому периоду развития ребенка, когда он начинает понимать существо полового различия между отцом и матерью и устанавливает отсутствие мужского полового органа у матери. Это обычно происходит, по утверждению Фрейда, в период некоторого усиления половых влечений у ребенка и выяснения того факта, что отец (если речь идет о ребенке мужского пола) может являться известной помехой такого рода влечениям его к матери и во всяком случае является его соперником.

Прежде чем итти дальше остановимся на происхождении самого названия комплекса Эдипа, так как это в значительной мере будет способствовать правильному пониманию важнейшего пункта фрейдистского учения, лежащего к тому же в основе психоаналитического понимания религии.

Название возникающего у ребенка отношения к отцу в связи с его выбором матери первым сексуальным объектом — комплексом Эдипа, — является не случайным. Фрейд заимствовал его из известного древнегреческого сказания о царе Эдипе. Согласно этому сказанию, царь Эдип убил своего отца и взял затем в жены свою собственную мать. В трагедии

Софокла, воспроизводящей это сказание в чрезвычайно выпуклой форме, разыгрывается процесс совершения этого преступления и последующего следствия, устанавливающего истинный смысл его. Таким образом, используя название этой трагедии, Фрейд хотел в особенности подчеркнуть историческую неограниченность распространения характеризуемого этим словом явления.

Если психоанализ открыл ситуацию, сходную с преступлением Эдипа, в психике ребенка, если, с другой стороны, исторические данные свидетельствуют о существовании ее уже в древнейшие времена, то Фрейд использовал это для утверждения о всеобщности эдиповского начала.

Что с этой точки зрения открывает Фрейд в психике ребенка?

По его утверждению, непосредственное наблюдение за ребенком мужского пола открывает, что он в своем отношении к матери желает монополизировать мать и владеть ею исключительно для себя. Отец поэтому для него только помеха, мешающая ему владеть матерью. На вполне резонное и подтвержденное современными исследованиями возражение, что здесь собственно никакой сексуальности нет и что все поведение ребенка объясняется, исходя из чисто эгоистических моментов, не дающих основания предполагать о каком-либо сексуальном отношении, на это справедливое указание Фрейд возражает догматическим утверждением, основанным на субъективном наблюдении, что «в этом положении, как и в подобных ему, эгоистический интерес представляет только повод, которым пользуются эротические побуждения». (Там же. «Развитие либидо и сексуальная организация», стр. 123).

В сущности все его доказательства сводятся к указанию на то, что ребенок «проявляет самое откровенное сексуальное любопытство по адресу матери, требует, чтобы ночью его пустили вместе с нею спать». (Там же, стр. 122) и т. д., и т. д. Одним словом, Фрейд убежден в сексуальной основе привязанности ребенка к матери. Что касается ребенка женского пола, то и в этом случае имеется, по мысли Фрейда, та же ситуация с незначительными изменениями. У девочки возникает к отцу аналогичная нежная привязанность, стремление отстранить мать, стать на ее место. Вместо отца у девочки могут создаться подобные же отношения к старшему брату в том случае, если отец в связи с рождением нового младшего ребенка перестает с тем же вниманием заботиться о ней. В аналогичной ситуации, мальчик заменяет мать сестрой и на нее переносит свои сексуальные чувства.

Таким образом, психоанализ утверждает, что первый любовный объект детей является кровосмесительным. Здесь

* Садизм—получение наслаждения от причинения боли.

надо отметить, что психоанализ, придающий большое значение параллельности филогенетического и онтогенетического развития, принимает, что «филогенетическое происхождение развития либидо вполне очевидно» (Фрейд, там же, «Взгляд на развитие и регрессию». Этиология. Стр. 144).

В доказательство этого Фрейд ссылается на то, что у одних животных половой аппарат находится в тесной связи с ртом, у других совпадает с аппаратом выделений и т. д., вообще у животных можно, по его словам, найти все виды половых извращений, которые присущи их сексуальной организации. О том же филогенезисе говорит Фрейд в отношении человека, считая, следовательно, что развитие либидо у отдельного человека представляет из себя повторение, значительно более сокращенное, того же развития, которое прошло человечество в течение всего его существования.

С точки зрения марксистской психологии, никак нельзя согласиться с рассуждениями фрейдистов о филогенетическом развитии влечений человека, равно как и психики человека вообще. Психоанализ здесь, несомненно, злоупотребляет поверхностной аналогией, не имеющей никакого исторического основания.

Как бы ни было, в противоположность господствующим взглядам Фрейд открывает наличие богатой сексуальной жизни у детей еще до окончательного полового созревания. При этом, как мы видели, эта сексуальная жизнь протекает, по его взглядам, в тех формах, которые в отношении взрослого могут быть извращенными. Что же происходит с этими формами сексуального удовлетворения в дальнейшем, с превращением ребенка во взрослого? Фрейд, исходя из детерминированности психики — что, между прочим, сбило с толку некоторых марксистов, открывших в этом один из приближающих к марксизму элементов психоанализа, тогда как в действительности взгляд Фрейда на детерминированность носит чисто формальный характер, — использовал это понятие для создания своего учения о природе содержания бессознательных психических процессов.

ТЕОРИЯ ВЫТЕСНЕНИЯ.

Под влиянием происходящих в период полового развития органических изменений в организме частичные, разрозненные, не преследующие полового акта сексуальные влечения объединяются, как мы говорили, под главенством геніталий. Таким образом, остальные, господствовавшие в детстве формы полового удовлетворения, как не совпадающие с новыми сексуальными целями, остаются неудовлетворенными

и подлежат отстранению или, по выражению Фрейда, вытеснению.

Но этому органическому моменту Фрейд придает, собственно, второстепенное значение. Главное для него не в этом, а в том воздействии окружающей среды, которому подвергается по мере своего развития ребенок. Согласно взглядам Фрейда, человек вынужден вытеснить, перестать удовлетворять прежние формы полового влечения, потому что в противном случае он не сможет выполнить предъявляемых к нему средой требований. В виду этого не соответствующие внешней среде влечения вытесняются — «сущность вытеснения состоит в удалении и отстранении какого-либо содержания из сознания» (Вытеснение. Психологическая и психоаналитическая библиотека, в. III стр. 32).

Вытесненное не изчезает из психики совершенно, оно продолжает жить в бессознательном, составляя если не всю, то значительную часть его содержания. Лишь благодаря постоянному поддержанию напряжения вытеснения оно вновь не всплывает в сознании. Но во сне процесс вытеснения ослабевает или совсем прекращается, чтобы затем с пробуждением восстановиться. Так, комплекс Эдипа в первую очередь, по воззрениям Фрейда, подлежит вытеснению, но «психоанализу, освещающему глубины душевной жизни, нетрудно было доказать, что сексуальные привязанности первых детских лет продолжают существовать, хотя они вытеснены и несознательны». (Фрейд «Психология масс и анализ человеческого «я», стр. 90).

Фрейд дает следующее картинное представление о существе вытеснения. Он сравнивает систему бессознательного с обширной передней, примыкающей к небольшой комнате — местопребыванию сознания. У двери стоит цензор, рассматривающий каждое желание и, смотря по характеру его, пропускающий или отгоняющий от сознания. Оттесненные от порога сознания душевные движения являются вытесненными. Мы не будем здесь останавливаться на том, что у Фрейда на ряду с системой бессознательного в качестве предварительной ступени к сознанию имеется система так называемого предсознательного. К ней он относит душевные движения, попавшие в сознание, но в данный момент не привлекающие внимания сознания. Мы оставляем без рассмотрения эту систему психики потому, что она не имеет прямого отношения к выяснению интересующих нас корней религии по воззрениям фрейдистов. Вместо этого обратимся к несколько более подробному выяснению самого процесса вытеснения и его причин.

УЧЕНИЕ О ДВУХ ПРИНЦИПАХ ПСИХИЧЕСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ.

Верный своей, противной марксистской психологии, мысли о преимущественно биологическом, сексуальном содержании бессознательного и расматривая жизнь детей, как наполненную прежде всего сексуальными влечениями, ничем не задерживаемыми в их осуществлении, Фрейд, следовательно, видит в детстве ребенка ту стадию «развития, в которой они (бессознательные душевные движения. *В. М.*) являлись единственной формой душевных переживаний» (Положение о двух принципах психической деятельности. Психологическая и психоаналитическая библиотека, в III, стр. 83). Ставя перед собой вопрос об общих законах деятельности этой господствующей в детстве системе психики, Фрейд приходит к формулированию своего знаменитого принципа наслаждения.

На первый взгляд, как мы увидим дальше, может показаться, что этот вводимый им принцип деятельности системы бессознательного, на ряду с другим принципом, принципом реальности, господствующим в области сознания, является близким к марксизму взглядом на психику и ее развитие. В марксистской литературе делались попытки воспользоваться этой теорией Фрейда и ввести ее в научный обиход. В действительности учение Фрейда о двух принципах психической деятельности является учением идеалистическим, ни в какой мере не могущим быть использованным в марксистской психологии.

Изложим сначала суть этой теории.

Согласно ей, деятельность бессознательного подчинена принципу удовольствия. Это значит, что все душевные движения направлены здесь к непосредственному удовлетворению либидо, к получению наслаждения. Их движение регулируется тем наслаждением, которое они доставляют. Все развитие сексуальных влечений, составляющих содержание бессознательного, сводится к тому, что они добиваются наслаждения. «Мы ставим вопрос: можно ли найти одну главную цель в работе нашего душевного аппарата,—и с некоторым приближением отвечаем на этот вопрос, что целью этой работы является испытание наслаждения. Как кажется, вся наша душевная деятельность стремится к тому, чтобы получать наслаждения и избегать неудовольствия, что она совершенно автоматически регулируется принципом наслаждения» («Взгляды на развитие и регрессию». Этиология. Психологическая и психоаналитическая библиотека, в. II, стр. 146). Из этой цитаты можно заключить, что, в сущности го-

воря, Фрейд не только бессознательное, но и сознание подчиняет принципу наслаждения. Такой вывод будет правильным. Для фрейдистов вся психика, в конечном счете, подвержена действию этого принципа. Но сознание не непосредственно регулируется стремлением к наслаждению. В отличие от бессознательного сознание служит этому принципу посредственно.

Фрейдисты утверждают, как мы говорили, что на определенной ступени развития человеческой психики целый ряд беспрепятственно ранее господствовавших сексуальных влечений вытесняется. Если бы они продолжали определять поведение человека, то он неизбежно был бы обречен на гибель, так как все его силы исчерпывались бы в служении принципу наслаждения. В наибольшей мере приближается к жизни, целиком почти определяемой наслаждением, жизнь грудного ребенка. Блейрер приводит в качестве примера подобной же организации птичье яйцо, находящееся в скорлупе и имеющее в ней запас питания. Но с ростом ребенка наступает период, когда, говоря словами Фрейда, «я» узнает, что необходимость заставляет отказаться от непосредственного удовлетворения, отложить момент наслаждения, покорно переносить некоторую долю неудовольствия, и вообще отказаться от определенных источников наслаждения. Воспитанное таким образом «я» становится «разумным», оно не подчиняется вполне принципу наслаждения, а следует принципу р е а л ь н о с т и!.. («Взгляды на развитие» и т. д. стр. 147).

Таким образом, по мысли Фрейда, реальная нужда, жизненная необходимость вторгается, как суровая воспитательница, в развитие психики, ломает принцип наслаждения и вводит принцип реальности. Под влиянием последнего, по убеждениям фрейдистов, создаются такие обычные психические функции, как память, внимание, мышление и т. д. Происхождение человеческого действия также выводится из этого воздействия внешней реальности. В период господства принципа удовольствия действия освобождали ребенка от излишнего раздражения; принцип реальности обратил эти действия во вне, сделав из них средства изменения внешнего мира.

Так как отказ от стремления к непосредственному наслаждению дается с большим трудом, то в связи с этим стоит возникновение такой мыслительной деятельности, как фантазирование, которое не зависит от реальности и не связано с ней, подчиняясь исключительно принципу удовольствия. Вообще характерным для обоих принципов является то, что «стремящееся к удовольствию «я» может только же-

лать, искать удовольствия и избегать неудовольствия... стремящееся к реальности «я» должно только искать поль-зы застраховать себя от вреда». (Фрейд. Психологическая и психоаналитическая библиотека, в. III. «Положение о двух принципах психической деятельности» стр. 87).

Принцип реальности у Фрейда в конечном счете, как мы упоминали, подчинен стремлению к наслаждению. Так как последний для самосохранения организма оказывается со-вершенно непригодным, то он сменяется принципом реаль-ности, «который, не оставляя конечной цели достижения удовольствия, откладывает возможность удовлетворения и временно терпит неудовольствия на длинном скользком пу-ти к удовольствию» (Фрейд «По ту сторону принципа удовольствия», стр. 39). Таким образом, сознательная дея-тельность человека лишается у Фрейда какой-либо самосто-ятельности. Все оказывается на службе у стихийного бес-сознательного стремления к наслаждению. Сознательное по-ведение есть лишь более верное, хотя и более отдаленное средство к достижению удовольствия. Иначе говоря, пове-дение человека объясняется и определяется фрейдистами, исходя из чисто биологического момента, отдающего к тому же большой дозой метафизичности.

Некоторых марксистов ввел в заблуждение фрейдовский принцип реальности тем, что внешняя среда оказывается у Фрейда началом, формирующим психические функции. Они не учли того обстоятельства, что самый принцип реальности имеет служебное, второстепенное значение, что он, в сущ-ности говоря, создается принципом наслаждения. Исходя из этого, следует признать, что учение психоанализа о двух принципах психической деятельности не имеет никакого соприкосновения с марксистским учением о психике, что оно представляет из себя биологическое понимание законов психической деятельности, отрывающее психику от социаль-ного момента и потому неверное. Психоанализ не считается с тем бесспорным положением, что социальная среда являет-ся решающим моментом, обусловливающим развитие психи-ки и формирующим ее не только с точки зрения ее содержа-ния, но в известной мере и с точки зрения формальной.

В противоположность этому Фрейд и его школа везде проводят чисто биологическое воззрение на психику. Преж-де всего это касается содержания психики. Как мы видим, бессознательное, а, поскольку бессознательное основа, фун-дамент сознания, постольку и содержание сознательных психических процессов состоит главным образом из сексу-альных влечений и их изменений. Но и различные созна-

тельные психические функции — память, внимание и т. п. — развились, как реакция на повышенное требование бессознательного о лучшем приспособлении к внешнему миру с целью более верного удовлетворения стремления к наслаждению. Наоборот, с марксистской точки зрения содержание психики пропитано по преимуществу социальным, социально-классовым опытом. Поэтому фрейдизм в целом представляет из себя, в смысле научном, реакционное явление, к марксизму не имеющее никакого отношения.

ВСЕМОГУЩЕСТВО МЫСЛЕЙ КАК ХАРАКТЕРНАЯ ЧЕРТА БЕССОЗНАТЕЛЬНОГО.

Перейдем теперь к дальнейшей характеристике бессознательного. «Самое поразительное свойство бессознательных (вытесненных) процессов... заключается в том, что для них критерий реальности не имеет никакого значения — мыслимая реальность приравнивается к внешней действительности, желание — к осуществлению, к событию» (Фрейд, там же. «Положение о двух принципах психической деятельности» стр. 88). Эта черта бессознательных душевных движений вытекает из господства принципа наслаждения, которому подчиняются сексуальные влечения. Аффективность имеет здесь решающее значение. Все течение представлений определяется и зависит от направления аффективности. Благодаря преобладанию этой сексуализированной аффективности, грань между реальным миром и собственными переживаниями и стремлениями стирается. На первое место выступает не действительность, не реальные вещи, а представления о них. Движение представлений, взаимосвязи между ними мыслятся как в то же время реально существующие между вещами. Граница между субъективным и объективным оказывается в этом мышлении стертой за счет устранения реального мира.

Блейлер, особенно много занимавшийся изучением интересующей нас стороны эффектизированного мышления, пишет, что «оно отражает осуществление желаний и превращает невозможное в возможное и реальное», «аутистическое мышление в общем и целом практически является искажением представлений, окрашенных удовольствиями, и избеганием мыслей, связанных с болью» («Аутистическое мышление», стр. 14,16). Под влиянием действия стремления к удовольствию ассоциации представлений, соответствующие этому стремлению, удерживаются; наоборот, те ассоциации, которые противоречат этому стремлению, тормозятся, не допускаются в сознание. Иначе говоря, психические процессы

всецело находятся здесь под властью тенденции к наслаждению; все, что ей соответствует, остается, остальное отбрасывается. Поэтому в мышлении такого рода господствует не суровая внешняя реальность, а внутренние, в конечном счете сексуальные, влечения. Логические законы, отвлеченные понятия имеют в нем мало значения или, вернее, не имеют вообще никакого значения. Связь и течение представлений подчиняется не движению внешних вещей, а побуждениям внутренних влечений.

У нормального взрослого человека имеются, по воззрениям Фрейда и его сторонников, только лишь остатки подобного мышления. Но в паталогических случаях оно выступает на первое место. С особенной резкостью выявляется аутистическое, по выражению Блейлера, мышление в шизофрении. Для больных этой болезнью внешний мир теряет какое-либо значение, они теряют с ним всякую связь, и привязанности обрываются. Вместо этого приобретает громадное значение внутренний мир. Он заполняет все «я» человека. Его мысли теряют сознание их субъективности и только лишь подуманное считается в то же время реально существующим в действительности.

При менее тяжелых психических заболеваниях, при психоневрозах, это преобладание субъективно-аффективного мышления, по учению Фрейда, выражено в менее яркой форме. В особенности ясное «всемогущество мыслей» имеется в так называемом неврозе навязчивости. Для понимания учения Фрейда и его школы анализ этого невроза дает чрезвычайно много. «Невроз навязчивости проявляется в том, что больные заняты мыслями, которыми в сущности они не интересуются, чувствуют в себе импульсы, кажущиеся им чуждыми, и побуждения к действиям, выполнение которых им хотя и не доставляет никакого удовольствия, но отказаться от выполнения их они совершенно не могут» (Психологическая и психоаналитическая библиотека, в. II «Смысл симптомов», стр. 48). Импульсы эти направлены по большей части к совершению преступлений, но в то же время они никогда не реализуются. Вместо них больной совершает так называемые навязчивые действия в виде не имеющих значения второстепенных поступков, от совершения которых он не в силах воздержаться. Наиболее интересно то, что при навязчивом неврозе у больных имеется убеждения в том, что их мысли всемогущи. «Всемогущество мысли, слишком высокая оценка душевных процессов в сравнении с реальностью... имеет неограниченное влияние в аффективной жизни невротика» (Фрейд. «Тотем и табу», стр. 98). Выражается это всемогущество мысли в том, что (по описаниям одного боль-

ного), как только больной подумает о ком-либо плохо, тотчас у него возникает убеждение, что этот человек скоро умрет. и т. п. Таким образом, фрейдовская характеристика бессознательных психических процессов дополняется указанием на всемогущество мыслей, обусловленное господством сексуальных влечений в этой области психики.

АМБИВАЛЕНТНЫЙ (ПРОТИВОРЕЧИВЫЙ) ХАРАКТЕР БЕССОЗНАТЕЛЬНЫХ ПРОЦЕССОВ

Не меньшее значение для понимания бессознательного, а, следовательно, и последующего анализа взглядов фрейдистов на религию, имеет то, что называется в психоанализе амбивалентностью, амбивалентной направленностью отношений. Лучше всего может быть понята эта черта бессознательного, исходя из истории развития сексуального влечения в связи с нахождением объекта. На этом вопросе мы выше уже останавливались, когда говорили о содержании бессознательного и процессе вытеснения. Теперь мы должны вспомнить, что психоаналитическая теория исходит из предположения, что любовь, сексуальное влечение вначале, в сущности говоря, совпадает с стремлением к овладению, хотя бы в форме уничтожения или повреждения объекта. Лишь с половым созреванием, говорят фрейдисты, любовь отделяется от противоположного чувства—от ненависти и становится самостоятельным чувством. Первоначальным отношением к объекту является именно ненависть, вызванная неудовольствием, образующимся при нарцистической стадии развития либидо, под влиянием воздействия внешнего мира, отнимающего у «я» часть его влечения. Таким образом, между сексуальными влечениями и влечениями «я», по терминологии фрейдистов, т.-е. влечениями к самосохранению, возникает конфликт. Любовь требует отдачи, жертвы, против этого протестуют влечения «я» — «следовательно, примесь ненависти исходит из источников влечений к самосохранению» («Влечения и их судьба». Психологическая и психоаналитическая библиотека, в III, стр. 125), из того, что «я» протестует против чувства любви. Чем сильнее последнее, тем сильнее реакция «я» против него.

Таким образом, по учению фрейдистов, всякая или почти всякая привязанность с ярко выраженным сексуальным характером, возбуждает, кроме того, противоположное чувство. Последнее коренится в бессознательном и в нем имеет свое основание, порождая двусторонний или иначе амбивалентный характер отношения к объекту. Объект, на который направляется влечение, который становится имеющим значение

для человека, возбуждает на ряду с положительным к себе чувством отрицательное. Что касается любви и ненависти, то «эти чувства особенно часто встречаются одновременно по отношению к одному и тому же объекту», и поэтому их «одновременное существование представляет из себя самый лучший пример амбивалентности чувств» (там же, стр. 117).

Эта двусторонняя направленность чувств выражена не у всех людей с одинаковой силой. В детстве с его господствующим принципом удовольствия, с развитой и невытесненной бессознательной жизнью амбивалентность имеет большее значение, чем у нормального взрослого человека, у которого она таится в глубочайших недрах бессознательного. У невротика амбивалентность так же, как и у детей, играет значительно большую роль. А исходя из утверждения параллельности филогенетического и онтогенетического развития, Фрейд проводит параллель между невротиком и первобытным, примитивным человеком (что составляет один из основных недостатков психоанализа) и таким образом приходит к заключению о чрезвычайном значении явления амбивалентности в жизни дикаря, а, следовательно, и в жизни примитивного первобытного общества.

Как мы сказали, амбивалентность обычно в нормальной психической жизни является вытесненной и к непосредственному проявлению не допускается. Эта же участь постигает комплекс Эдипа и различные сексуальные влечения. Правда, не все сексуальные влечения, неприемлемые для сознания, подлежат вытеснению. С частью их происходит другой процесс, которому психоаналитики придают большое социальное и культурное значение. Этот процесс носит у них название сублимации и состоит в том, что благодаря способности некоторых элементов полового влечения получать удовлетворение в измененной форме, они, вернее, энергия влечения, может переключаться на социально полезные цели и там реализоваться. Нас явление сублимирования в данной связи не интересует, и потому мы на нем останавливаться более подробно не будем. Перейдем непосредственно к тем формам выявления желаний бессознательного, которые оно имеет в обычной жизни. Что такие формы должны существовать, можно предполагать, исходя уже из того, что по фрейдовской характеристике бессознательного процессы, в нем происходящие, отличаются динамичностью, действенностью.

ФОРМЫ ПРОЯВЛЕНИЯ БЕССОЗНАТЕЛЬНОГО В ЖИЗНИ.

В психоанализе установлено несколько механизмов, посредством которых бессознательное обнаруживает себя, в то же время не теряя своих специфических, присущих ему от-

личительных особенностей. Сущность этих механизмов сводится к тому, чтобы создать такое видоизменение бессознательного, которое вследствие этого было бы приемлемо для сознания. Одним из таких механизмов является механизм так называемой проекции. На примере амбивалентной, двойственной, направленности чувства мы лучше всего поймем этот механизм. При наличии достаточно сильной амбивалентности в отношении данного объекта она приводит к психическому конфликту, который так или иначе, но должен подлежать какому-либо разрешению. Если бы амбивалентность состояла в существовании двух противоположных, но сознательных чувств, то конфликт был бы разрешен сознательным устранением одного из них, очевидно, более слабого. Но так как одно из амбивалентных чувств бессознательно, конфликт таким путем разрешен быть не может. В связи с этим стоит возникновение особого механизма — проекции. Сущность его состоит в том, что «враждебность, о которой ничего не знаешь и также впредь не хочешь знать, переносится из внутреннего восприятия во внешний мир и при этом отнимается от самого себя и приписывается другим» (Фрейд, «Тотем и табу», стр. 75).

Так, например, в ряде поверий и мифов, где близкие оплакивают умершего, покойник превращается в злого демона, радующегося несчастию. Здесь, по толкованию фрейдистов, бессознательное враждебное чувство к умершему переносится, проецируется из бессознательного на создаваемый образ демона, которому приписывается собственное враждебное чувство и тем ликвидируется конфликт бессознательного с сознательным.

Далее следует упомянуть о механизме так называемой вторичной обработки. Этот механизм был открыт Фрейдом при анализе сновидений. Доходящие здесь до сознания отрывочные данные бессознательного, в виде отдельных мыслей, сами по себе для сознания остаются непонятными, чуждыми. Тогда начинается работа упомянутого механизма. Он устанавливает логическую связь между этими отдельными элементами, систематизирует их, рационалистически осмысляет. Суть здесь, следовательно, в рационализировании, исходящем из содержания сознания и осуществляемом путем механизма «вторичной переработки», которого цель... так переработать получившиеся результаты работы сновидения бессвязное и непонятное для того, чтобы добиться нового «смысла» (Фрейд, там же, стр. 105). Вторичная обработка бессознательного материала в форме его рационализирования имеет, по взгляду школы Фрейда, большое значение в психоаналитическом понимании религии.

Ряд невротических, а также, как мы увидим дальше, религиозных явлений находит у психоаналитиков объяснение в механизме так называемого сдвига. Этот механизм в особенности был изучен русским психоаналитиком Вульфом. Материалом служили различные фобии (боязнь) животных, возникающие часто у детей. Фрейд отмечает, что обычно ребенок, в отличие от взрослого, относится к представителям животного мира, как равный к равному. Он не ставит себя выше и не рассматривает животное, как выше его стоящее существо. Этому он противопоставляет часто возникающую, резко выраженную боязнь не только прикоснуться, но даже увидеть животное данного вида.

Анализ этого психоневротического заболевания и приводит Фрейда к открытию особого механизма, лежащего в основе его и известного теперь в психоанализе под именем сдвига. Вульф, давший впервые аналитическое изучении боязни собаки, пришел к тому заключению, что боязнь собаки, которую проявлял изученный им мальчик, имеет в своей основе страх, боязнь отца. Однажды отец застал мальчика в то время, как он онанировал, и строжайше запретил ему делать это в дальнейшем. Возникшая в связи с этим боязнь отца перенеслась (сдвинулась) на животное, которое является в этом отношении как бы заместителем отца.

В известной работе, посвященной анализу «маленького Ганса», Фрейд развивает по существу ту же картину. Маленький Ганс боялся лошади и в то же время уважал ее, с точки зрения Фрейда потому, что у ребенка произошел сдвиг амбивалентных чувств с отца на его суррогат — лошадь, так как это было единственным средством облегчения внутреннего конфликта, создавшегося в результате двойственных чувств ребенка в отношении отца. Таким образом механизм сдвига, вставляющий на место того объекта, к которому противоречивые чувства не могут быть проявлены, другой объект, позволяет выявиться бессознательным влечением.

Имеется еще целый ряд механизмов, посредством которых бессознательное получает возможность выявляться, делаться приемлемым для сознания, в частности широко распространенным способом выявления бессознательного является использование им различного рода символических форм.

Понимаемое таким образом бессознательное противопоставляется в системе Фрейда сознанию, как надстройке, олицетворяющей в себе внешнюю реальность. Бессознательное называется Фрейдом также «Оно» — в его позднейшей работе «Я и Оно», чем подчеркивается особенность содержания бессознательного, как совокупности темных, стихийных, иду-

щих из глубины влечений, противостоящих сознательному «я» с его холодной рассудительностью. Таким образом психика распадается, по учению психоанализа, на две самостоятельных и друг друга исключающих части — «оно» и «я» (мы оставляем здесь в стороне находящуюся между нами область предсознательного, как промежуточную).

УЧЕНИЕ О «Я — ИДЕАЛЕ».

Но на ряду с этими двумя пластами психики имеется еще, согласно Фрейду, специальная психическая инстанция, имеющая свои определенные функции и играющая большую роль в поведении человека. Эта ступень личности носит название «Я — идеала».

Разберем ее на примере анализа меланхолии. Одной из важнейших причин меланхолии, полагает Фрейд, является утрата—реальная или эмоциональная—любовного объекта. В связи с этим развивается самоунижение и самоупреки, которые, как показывает психоаналитический анализ, относятся к утеренному объекту и представляют собою не что иное, как месть ему. Этот процесс в то же время в наглядной форме показывает наличие в психике двух ступеней, борющихся между собой. В нормальном психическом состоянии обе эти инстанции также существуют, в меланхолии они только более резко выявлены. Исходя из этого, Фрейд говорит, «что в нашем «я» развивается такая инстанция, которая может обособиться от остального «я» и вступить с ним в конфликт. Мы назвали ее «я — идеалом» и приписали ей функции самонаблюдения, моральной совести, цензуры сновидения и главную роль при вытеснении» («Психология масс и анализ человеческого «я», стр. 54). Развивается инстанция «сверх я» из того самоудовлетворения, которое характерно для ребенка. Но далеко не всегда происходит нормальное образование этого «я — идеала», многие остаются на ступени детской самовлюбленности и у них таким образом нет достаточно отчетливого разделения между «я» и «я — идеалом». Дифференциация между ними относится к одной из позднейших и сложных душевных дифференциаций. Согласно Фрейду первой такой дифференциацией является переход от полного самоудовлетворения к исканию объекта, что связано уже с рождением человека. В дальнейшем произошло разделение на «я» и находящееся вне его—бессознательное. В обоих случаях время от времени происходит возврат к первоначальному состоянию. Так, состояние полного нарцизма, самоудовлетворенности возвращается к человеку в состоянии сна, когда отсутствует раздражение и порывается связь с объектами. В

связи с этим стоит фрейдовская теория сна, согласно которой причина его лежит в том, что человек лишь временно может выйти из состояния абсолютного самоудовлетворения. Во втором случае — в неврозе и сновидении, остроумии и юморе—также происходит возврат вытесненного и недопускаемого обычно в «я».

Исходя из этого, Фрейд полагает, что в дифференцировке, связанной с образованием «я — идеала», это отграничение время от времени уничтожается, а так как «я — идеал» охватывает сумму всех ограничений, которым подчиняется «я», то «упразднение идеала должно было быть величайшим праздником для «я», которое опять могло бы быть довольно собой» (стр. 82). Поэтому в тех случаях, когда какой-нибудь момент в «я» в чем-либо совпадает с «я — идеалом», человек испытывает радостное чувство победы, полноценности. Наоборот, в противном случае при сильном несходстве обеих инстанций возникает сознание вины и малоценности. В резких случаях полное слияние «я» с «я — идеалом» приводит к маниакальному состоянию, в котором человек освобождается от воздействия «я — идеала» с его «самокритикой».

Развитие этой психической инстанции, как мы отмечали, связано с детским нарцизмом. По словам Фрейда, детское «я», подвергаясь воздействию внешней среды, заимствовало из нее ряд требований, направленных к «я», и так как оно не всегда могло их исполнить, то это порождало недовольство, которое частично преодолевалось в «я — идеале». Непосредственным источником образования этой инстанции является все тот же авторитет родителей, и так как сила его у людей очень различна, то и расстояние «я» от «я — идеала» чрезвычайно индивидуально. Примерами такого резкого расхождения обеих инстанций или их совпадения являются вышеуказанные примеры мании и меланхолии.

Другим таким примером, в котором ярко выявляется соотношение обеих инстанций, может служить влюбленность. Характерным для этого состояния является факт сексуальной переоценки объекта, благодаря которой он выделяется из среды остальных людей. В основе лежит именно факт сексуальной переоценки, хотя во многих случаях при наличии сильного вытеснения — в силу, например, резкой дифференциации обеих разбираемых психических инстанций — в сознании создается представление о решающем значении духовных преимуществ объекта, вообще не чувственных моментов, которые будто бы и побуждают любить объект также и чувственной любовью. Этот процесс (переоценки) носит в психоанализе название идеализации. В основе ее лежит рассмотрение объекта, как собственного «я», что указывает

на большой перенос нарцистических влечений на объект любви. В тех случаях, когда этот объект выбирается, как замена того «я — идеала», который не может быть достигнут, тогда удовлетворение нарцизма происходит окольным путем, путем любви в объекте того, что не могло быть освоено. При еще более сильной сексуальной переоценке происходит часто еще большее вытеснение непосредственных сексуальных влечений, объект может совершенно поглотить «я», которое теряет весь свой нарцизм. С особенной отчетливостью этот процесс выявляется, полагает Фрейд и его школа, при так называемой неудачной любви, так как в этом случае не происходит понижения переоценки, которое неизбежно происходит при наличии полового удовлетворения. Вместе с такого рода процессом переоценки происходит уменьшение значения функций «я — идеала» — «вся ситуация укладывается без остатка в формулу: объект занял место «я — идеала» (Фрейд, там же, стр. 59).

Очевидно, что то же самое положение имеется с точки зрения школы Фрейда и в гипнотическом состоянии. Здесь также гипнотизер занял место «я — идеала» — «все соотношения при гипнозе лишь более явственны и усилены, так что было бы целесообразнее объяснять влюбленность при помощи гипноза, чем наоборот». (Там же, стр. 60).

Таковы наиболее яркие формы проявления соотношения этих двух психических инстанций. Для того, чтобы природа инстанции «я — идеала», играющей большую роль в психоаналитическом объяснении социально-идеологических явлений, была совершенно ясна, необходимо вернуться к вопросу о механизме, лежащем в основании ее образования.

Мы уже знаем, что возникновение «я — идеала» связано с воздействием отцовского авторитета. Но что собственно лежит в основе этого авторитета отца? Каков психический механизм, делающий возможным действие авторитета? Этот механизм известен в психоанализе под именем идентификации (отожествления). По словам Фрейда «идентификация известна в психоанализе, как самое раннее проявление эмоциональной привязанности к другому человеку. Она играет определенную роль в развитии Эдипова комплекса. Маленький мальчик проявляет особый интерес к своему отцу. Он хотел бы стать и быть таким, как он, быть на его месте во всех случаях. Мы говорим с уверенностью: отец является для него идеалом» (Фрейд, там же, стр. 47). Эта привязанность является противоположной другой привязанности, которую мальчик имеет в отношении к матери и которая сводится к стремлению сексуально овладеть ею, как любовным

объектом. Наоборот, в идентификации влечение сводится к отожествлению с объектом, к стремлению слиться с ним и воспринять его в себя. По своему характеру идентификация может быть как положительной, так и отрицательной. В последнем случае, как это имеет место в Эдиповом комплексе, идентификация сводится к стремлению убить отца и стать на его место.

Посредством идентификации ребенок подчиняется отцовскому авторитету и воспринимает от него основные психические черты. Конечно, это должно быть отнесено не только к отцу, так как, согласно психоаналитическому учению, идентификация имеет решающее значение в формировании человеческого «я». Именно благодаря идентификации прежде всего происходит образование системы «я — идеала», отправляющегося от отцовского авторитета, к которому в дальнейшем присоединяется авторитет учителя, близких и т. д., и т. п. Сила и влияние «я — идеала» находится в прямой зависимости от силы комплекса Эдипа. Идентификацию нельзя смешивать с той заменой «я — идеала» объектом, которая имеет место, например, в влюбленности. В то время как в последнем случае «я» устранило одну из своих инстанций в пользу объекта, в идентификации произошло обратное: «я» приобрело новые качества, ввело в себя (интроецировало) объект.

Таким образом в основе образования системы «я — идеала» лежит идентификация. Эта система имеет в глазах Фрейда чрезвычайно большое значение, так как именно ей обязан ребенок морализацией и социализацией своей психики — «каждый ребенок обнаруживает перед нами такое превращение, и только благодаря этому превращению он становится моральным и социальным» (Там же, стр. 14).

Такова эта психическая инстанция, которая на ряду с бессознательным «я» составляет, согласно взглядам психоанализа, важнейшую составную часть психики.

УЧЕНИЕ ФРЕЙДИЗМА О БЕССОЗНАТЕЛЬНОМ В ЦЕЛОМ.

Из приведенного нами фрейдистского учения о бессознательном мы можем сделать следующие основные выводы. В основе всей психической жизни, по мнению этой школы, лежит бессознательное, содержанием его почти исключительно являются сексуальные влечения, руководствующиеся принципом наслаждения. Так как постоянное осуществление последнего несовместимо с требованиями реальной жизни, то эти влечения вытесняются под влиянием воздействия принципа реальности, образующегося в определенный период раз-

вития. Но и этот последний не является самостоятельным. Он подчинен в конечном счете действию все того же принципа наслаждения. Таким образом, отличительной чертой фрейдизма является сексуализирование, обиологизирование содержания психики. Это понимание противоположно марксистскому взгляду на психику, в частности на бессознательное. С точки зрения марксистской психологии содержание психики (а, следовательно, и бессознательного) насквозь пропитано социальным. Да иначе и не может быть, ибо человек, будь то ребенок или взрослый, живут в обществе, в социальном окружении, которое, как это ясно всякому непредубежденному человеку, не может не оказать влияния и остаться не отраженным в психике человека. Конечно, биологические, в частности сексуальные, моменты до известной степени определяют содержание бессознательного и сознания. Но и они в большинстве случаев даны в том или ином социальном оформлении, в зависимости от конкретной социальной среды.

Следующей для нас в данной связи важной характерной чертой психоанализа является перенесение им тех закономерностей, которые устанавливаются им при изучении отдельного человека, на все общество в целом. Психоанализ, являющийся индивидуально-психологическим учением, считает возможным без всяких ограничений переходить от индивидуума к обществу. «В социальных отношениях людей,— пишет Фрейд, — происходит то же самое, что стало известно психоаналитическому исследованию о ходе развития индивидуального либидо» («Психология масс и анализ человеческого «я», стр. 45). Это положение фрейдизма опять-таки противоречит марксистскому взгляду на общество, как на своеобразное явление, обладающее своими собственными специфическими чертами, не совпадающими с индивидуальными закономерностями. Уже с этой точки зрения должны быть взяты под сомнение все аналогии, проводимые фрейдизмом между индивидуальными механизмами и таким социальным явлением, как религия.

Не менее ошибочным следует признать поверхностное с научной точки зрения проведение параллели между невротиком и примитивным человеком, ибо при громадных различиях в социальных условиях жизни того и другого психологические механизмы не могли остаться одними и теми же.

ГЛАВА II.

ФРЕЙДИЗМ И РЕЛИГИЯ

РЕЛИГИЯ КАК СОЦИАЛЬНОЕ, НЕПСИХОЛОГИЧЕСКОЕ ЯВЛЕНИЕ.

Если даже на минуту признать правильным психоаналитическое понимание психики, а также возможность и правильность, признаваемую многими фрейдистами, перенесения индивидуальных психологических данных на явления социального порядка, если даже с этим согласиться, то и тогда как с точки зрения собственно психологической, так и с точки зрения методологической следует признать, что изучение психических, психофизиологических механизмов и психики человека вообще ничего не может дать для объяснения как религиозной идеологии, так и всякого другого социального явления.

Часто указывают в буржуазной литературе на какое-то особое религиозное чувство или эмоцию, будто бы существующие в качестве естественного психологического фактора. Со всей решительностью надо указать, что таких эмоций наука не знает. Чувство, эмоция, как таковые, могут сопровождать религиозный процесс, возникая под его непосредственным влиянием и будучи продуктом, результатом религии, как социального явления, но никак не обратно.

То же самое надо сказать относительно содержания религии. Установить, почему одни религии монотеистические, а другие политеистические и т. д., можно только исходя из анализа социально-классовой среды. Вообще все содержание религии вытекает и обусловлено этими социально-экономическими условиями и обращение к психике совершенно излишне.

На иной точке зрения стоят фрейдисты. В религии они видят по сути дела психо-биологический продукт. Она пред-

ставляет, по их мнению, не более, как определенный вид сексуального мышления и его трансформации. Происхождение религии в психоанализе тесно связано с бессознательным и с судьбой сексуальных влечений, составляющих его содержание. Бессознательное, как мы говорили, является у фрейдистов той частью душевной деятельности, которая руководствуется стремлением к получению непосредственного наслаждения и в этом отношении противоположна реальному миру с его требованиями. Требования последнего несовместимы с господством бессознательного, и оно должно быть вытеснено и заменено принципом реальности. Так должно было совершиться, как говорят сторонники Фрейда, в первую очередь в тех областях душевной деятельности, которые ближе всего соприкасаются с действительностью. Наоборот, те области психики, которые по своим функциям далеки от жизни, несут на себе печать бессознательного в гораздо большей степени. К таким областям в первую очередь относится фантазия, где принцип наслаждения остается господствующим. Религия и принадлежит как раз к тем продуктам бессознательного, где фантазия имеет большое значение и где бессознательное со всеми его сексуальными влечениями находит свое проявление, хотя и замаскированное действием вышеописанных механизмов. С точки зрения психоанализа не только религия есть форма проявления бессознательного, искусство, мораль, право и т. д.,—все это для сторонников Фрейда определенная форма выявления бессознательного.

Вообще психоаналитическое исследование «показывает, как бессознательные влечения, которые анализ открывает, как определяющие сущность религии, удерживаются в продуктах сознания и высшей душевной деятельности» (Рейк. «Проблемы религиозной психологии», 1919 г., стр. 15).

КОМПЛЕКС ЭДИПА КАК ИСТОЧНИК И ОСНОВА РЕЛИГИИ ПО УЧЕНИЮ ФРЕЙДА.

Если всякого рода идеологии являются продуктом бессознательного, по Фрейду, в социальной области, то и в жизни отдельного индивидуума бессознательное проявляется, создавая специфические душевные явления. Так, сновидения спящего есть, согласно взглядам школы Фрейда, продукт действия бессознательных душевных влечений. Наконец, невроз в его различных формах есть также результат действия бессознательного. Он не что иное, как следствие неудовлетворительного вытеснения бессознательного, приводящего к выявлению этих бессознательных влечений в той или иной замаскированной форме. С точки зрения содержания, как учит

психоанализ, решающая роль в возникновении неврозов принадлежит комплексу Эдипа или родительскому комплексу. О нем мы уже говорили, как об определенной стадии в развитии инфантильных сексуальных влечений. Отправляясь от данных, полученных при изучении неврозов, школа Фрейда подходит к религии и пытается рассмотреть ее с точки зрения тех же психологических механизмов.

Главным образом фрейдисты оперируют материалом примитивной и первобытной религии, ища в ней первоначальных основ религии вообще. При этом они исходят из предположения, что изучение этих форм религии «должно открыть большое сходство в психологии первобытных народов, как ее показывает нам этнография, с психологией невротиков... и оно даст нам возможность увидеть в новом свете знакомое уже и в той, и в другой области» (Фрейд. «Тотем и табу», стр. 15).

Таким образом проблему возникновения религии Фрейд решает доказательством того положения, что религия, а также мораль и социальное чувство, «вырабатывались филогенически на отцовском комплексе; религия и нравственное ограничение через подавление подлинного комплекса Эдипа, социальные чувства — вследствие необходимости преодолеть излишнее соперничество между членами мужского поколения» («Я и Оно», стр. 36).

Если у современного человека комплекс Эдипа представляет из себя чисто психическое отношение сына к матери или дочери к отцу, то в первобытные времена, по утверждению Фрейда, этот комплекс получил действительное осуществление. Фрейд присоединяется в этом отношении к гипотезе Дарвина о первоначальном образе жизни людей. Надо сказать, что эта гипотеза не подтверждается современной наукой, но Фрейд придерживается ее, исходя из своих специальных целей.

Согласно развиваемой Дарвином гипотезе, люди жили первоначально небольшими группами. В каждой из этих групп наиболее сильный самец, пользуясь своим преимуществом, не допускал к самкам подрастающее поколение и владел ими безраздельно. Младшие самцы изгонялись из группы или происходила борьба, в которой оказывался победителем сильнейший. Таким образом, произошло убийство отца братьями, объединившимися для этой цели между собой. Причина его в том, что они «находились во власти тех же противоречивых чувств к отцу, которые мы можем доказать у каждого из наших детей и у наших невротиков» («Тотем и табу», стр. 12). Амбивалентность — двойственность — отношения братьев к отцу обусловливалась тем, что он был пре-

пятствием на пути удовлетворения их сексуальных и властолюбивых стремлений, из этого вытекала ненависть к отцу, которая сопровождалась любовью, ибо он был отец, сильный и могущественный человек. Эта амбивалентность чувств и привела в конце-концов к убийству и съедению отца.

— Но этим актом,—развивает Фрейд дальше свою теорию,— была удовлетворена только одна часть амбивалентного чувства. Утоление ненависти к отцу не устранило второй, положительной стороны их чувства к отцу. Наоборот, нежные чувства усилились, и мертвый стал сильнее живого. Положительная часть амбивалентного отношения к отцу требовала своего удовлетворения, отец был убит, но любовь к нему осталась. Вот с этим-то обстоятельством и связывает школа Фрейда первоначальное образование религии и ее дальнейшее развитие.

Подпав под могучее влияние нежных чувств к отцу, у них возникло чувство вины, и отсюда берут начало всевозможные ограничения в удовлетворении того, чему мешал отец, т.-е. прежде всего они отказались от женщин, а также объявили неприкосновенными те вещи, которые являлись для них заместителями отца.

Остановимся на этом рассуждении фрейдистов несколько подробнее.

ФРЕЙДИСТСКАЯ ТЕОРИЯ ТОТЕМИЗМА.

Итак, с точки зрения Фрейда, «судьба этой (первобытной) орды оставила неизгладимые следы в истории человечества; в частности... развитие тотемизма, охватывающего зачатки религии...» (Психология масс... стр. 70), связано непосредственно с имевшимися будто бы, по гипотезе Фрейда, убийством отца и возникшем в связи с этим усилением чувств к нему после его уничтожения.

Попав в такую психологическую ситуацию, у человека начинает действовать, говорят нам фрейдисты, особый психологический механизм, называемый в психоанализе сдвигом. О нем мы говорили выше. Вот этот механизм сдвига и приводит, по мысли Фрейда, к тому, что определенное животное в системе тотемизма является не чем иным, как отцом, убитым ранее его детьми. Благодаря происшедшему сдвигу люди, совершившие преступные действия, достигают облегчения в своем обострившемся амбивалентном конфликте посредством переноса своих чувств на заменяющее отца — тотемное животное. Таким образом объяснение запретов тотемизма Фрейд выводит из действия определенного психологи-

ческого механизма, приводящего к облегчению конфликта нежных и враждебных чувств в отношении убитого отца.

С этой точки зрения Кольнаи и определяет тотемизм. Для него тотемизм есть санкционированная экзогалия и потенциально кровосмесительное объединение. Тотемизм есть выражение принципа, что те, которые живут в узком общении друг с другом, не могут состоять в сексуальной связи. Символом тотемного клана является животное, представляющее отца, за которым членам клана запрещается охотиться... Последующие ветви религиозных (частично также магических) систем посредством дальнейшего вытеснения, фиксации и проекции приходят к обнаружению той же самой сущности» («Психоанализ и социология», стр. 3).

Последующее отношение к животному—тотему—получает в психоанализе следующую характеристику и объяснение. Животное — тотем, как замена отца, возникло на основе положительного чувства к убитому отцу, но так как «амбивалентное напряжение было, вероятно, слишком велико, чтобы притти в равновесие от какого-либо установления, или же психологические условия вообще не благоприятствуют изживанию этих противоположных чувств» (Фрейд, «Тотем и табу», стр. 154), то отношение к тотемному животному осталось двойственным, амбивалентным.

Исходя из этого, Фрейд анализирует, с одной стороны, положительное обращение людей с тотемом, а с другой — отрицательное. Одним из основных табу тотемизма является, как известно, запрещение убивать тотемное животное. Сюда же относятся все те действия, которыми, по толкованию Фрейда, Рейка и других психоаналитиков, занимавшихся проблемой религии, люди пытались удовлетворить и успокоить свое чувство вины к убитому отцу. Все эти действия носят характер позднего, по терминологии Фрейда, послушания, которым люди хотели добиться примирения с отцом и искупить свое преступное деяние. В этом табу, как поучают психоаналитики, человек поставил себе ограничение в осуществлении своих желаний, господствующих в бессознательном. Он пытался вытеснить их и уничтожить возможность их осуществления. Это выражается, по психоаналитическому толкованию, в том, что запрещалось во многих случаях не только убивать тотемное животное, но и смотреть на него или даже называть его имя.

Как известно, согласно представлениям примитивного человека, тотем в свою очередь защищает и исполняет пожелания племени. Это означает, с точки зрения Фрейда и его школы, лишнее подтверждение его взгляда на тотем, как замену отца. В этом наделении тотема — животного всеми

теми функциями защиты, заботы, доброты, которыми, обычно, наделяют отца, сказывается, по мысли Фрейда, истинный корень тотема — коренящаяся в бессознательном амбивалентность чувств к отцу.

Из нашего очерка психоаналитического учения о бессознательном, мы знаем, что оно исходит из того положения, что вытесненные влечения остаются хотя и бессознательными, но действенными факторами душевной жизни и проявляются в той или иной замаскированной форме. Поэтому мы может ожидать, что фрейдистское понимание тотемизма и в частности интересующего нас сейчас табу в отношении тотема будет сводиться к попытке истолковать ряд отрицательных в отношении тотема действий, как действий, обусловленных бессознательной активностью оттесненных, ограниченных антисоциальных влечений, отличающихся амбивалентностью. С этой точки зрения всякий может, не зная даже фрейдистской литературы о религии, путем простого приложения общепсихологических взглядов психоанализа в области религиозной идеологии составить себе представление о психоаналитической теории религии.

Психоанализ, как мы знаем, вообще отличается тем, что не принимает во внимание специфических социальных условий, в которых протекает данный психологический процесс, в свою очередь приобретающий благодаря этому особые, специфические черты. Вообще фрейдисты считают, что «в отношении социально-индивидуального параллелизма главный результат психоанализа состоит в том, что он идею на сходстве основанной механической солидарности, которая была до него бескровной и к недоразумениям приводящей схемой, наполняет жизненно-психологическим содержанием» (Кольнаи, там же, 1920 г., стр. 26). От современной жизни он непосредственно переходит к первобытной, примитивной, везде находя функционирующими те же психологические процессы, различающиеся между собою разве только в отношении количественного преобладания той или иной стороны их. Этот один из основных грехов психоанализа и приводит в частности к тому, что в отрицательных по отношению к тотему действиях примитивных людей он видит проявление действия тех же бессознательных, сексуальных по своему содержанию душевных влечений, которые обнаруживает психоаналитическая теория неврозов современности.

Лучше всего, пожалуй, эту точку зрения выразил известный психоаналитик Ранк в своем исследовании, когда утверждал по поводу в частности двойственного обращения с тотемом у примитивных людей, что — «имеющееся здесь действие состоит в облегчении отказа от враждебных обще-

ству стремлений, их сущность заключается в дозволении этих стремлений, отчасти при помощи создающей мифы фантазии, отчасти при помощи культа и ритуального выполнения запрещенных актов» («Значение психоанализа в науках о духе», стр. 767). В данный момент для нас представляет интерес психоаналитический взгляд на отдельные отрицательные поступки в отношении тотема, нарушающие установленное запрещение убивать и вообще плохо обходиться с ним.

Из истории тотемизма известно, что уже в древнейшую эпоху его существовал обычай, по которому в определенные торжественные дни тотем убивался, и его мясо в сыром виде съедалось членами группы. Согласно теории Роб. Смита, подобное обращение с тотемом в первоначальный период было очень распространенным и являлось одной из основных частей всей вообще религии тотемизма. Характерным с внешней стороны в этом процессе поедания тотема является обязанность всех членов группы принять участие в этом деянии и совершать движения, обычные для данного вида тотема. Вслед за этим обычно начиналось коллективное оплакивание умерщвленного животного, в котором также должны принять участие все. Такова типичная картина того, что называют тотемистической трапезой.

Рейк, посвятивший большую работу исследованиям Кувады, продолжает развивать здесь взгляд Фрейда на существо жертвы. «Мы знаем, — пишет он, — что примитивное общество, которое желает жертвы детей, является не чем иным, как их отцом. Психоанализ доказывает, что представление о боге как в жизни отдельного человека, так и в жизни народа имеет свой корень в почитании и возвышении отца. Исключительное предписание о жертве первороженного дитяти, является таким образом приказом, который дает прадед своим внукам. При этом все понимают, что отец благодаря этой жертве примирится, удовлетворится. Религиозная жертва детей имеет всегда искупительный характер» (там же, стр. 43).

Так как точка зрения Фрейда сводится к тому, что «животное тотем действительно является заменой отца и этому соответствует противоречие, что обычно запрещается его убивать и что умерщвление его становится праздником, что животное убивают и все же оплакивают его» («Тотем и табу», стр. 150), то, следовательно, в этом акте убийства и поедания тотема обнаруживается действие восторжествовавшего ранее и в действительности осуществившегося акта ненависти к отцу, чувства, никогда не умиравшего в бессознательном.

С точки зрения фрейдистов в их толковании табу этому явлению присущ своеобразный заколдованный круг. Человек фатально обречен на поведение, обусловленное игрой внутренних, бессознательных сил. Он бросается от одной формы поведения к другой, противоположной, и затем обратно, под влиянием действия сексуальных влечений, которые вынуждают его к тому или иному поведению. Так, действие этих бессознательных влечений привело к убийству отца, затем их влияние привело к созданию заменяющего отца — тотема, в отношении к которому реализовались нежные чувства. Но бессознательное, создавшее в виде тотема заместителя отца, оказалось источником враждебных чувств к нему, так как для бессознательного тотем был отцом, а отец возбуждал и нежные, и враждебные душевные движения. Так, из борьбы бессознательных противоречивых чувств создаются религиозные представления и соответствующие формы поведения. Вообще «религия тотемизма обнимает не только выражение раскаяния и попытки искупления, но служит также воспоминанием о триумфе над отцом» (там же, стр. 154).

С наибольшей ясностью выступает взгляд фрейдистов на сущность двойственного отношения к табу в их толковании праздника. «Праздник, — пишет Фрейд, — это разрешенный, больше обязательный эксцесс, торжественное нарушение запрещенного... Праздничное настроение вызывается разрешением обычно запрещенного» (Там же, стр. 150). После оплакивания убитого и съеденного тотема начинается бурное проявление радости, при котором отпадают всякие ограничения в удовлетворении влечений. Праздник, следующий за убийством и оплакиванием тотема, дает в понимании Фрейда выражение опять-таки бессознательному удовлетворению тем, что посредством символического в виде тотема убийства отца вновь должно оживиться и найти подкрепление чувство нежности, стремление к отожествлению с отцом, которое со временем ослабевает.

Как видим, у Фрейда убитый тотем не только дает удовлетворение враждебной направленности к отцу, но в то же время в бессознательной механике играет роль средства, подкрепляющего возможное ослабление нежных чувств к отцу. Иначе говоря, двойственность отношения к отцу — тотему взаимно обусловлена и потому не искоренима. Она регулируется чисто механически. Враждебный акт всколыхивает противоположное чувство, последнее приводит к первому и т. д. Такова биологическая механика душевных движений, которые, по убеждению сторонников Фрейда, являются причиной тотемизма.

До сих пор мы разобрали одно, правда, важнейшее табу тотемизма. Обратимся теперь к психоаналитическому толкованию другого значительного табу — запрещению кровосмесительства. Оно выводится в психоанализе из того же, бывшего некогда в первобытной орде убийства отца на почве борьбы за обладание женщинами. Возникшее после этого сознание вины сына в отношении отца привело к отказу от женщин, принадлежавших отцу, и к установлению запрета. Соответствующие влечения были вытеснены и всякое их проявление подвергалось жестокому наказанию; так как тотем является заменой отца, то запрещение пользоваться женщинами, принадлежащими этому тотему, является, учит Фрейд, не чем иным, как вытеснением обычного комплекса Эдипа, который также, как мы знаем, в психоанализе совпадает... «с обоими первичными желаниями ребенка, недостаточное вытеснение или пробуждение которых составляет, может быть, ядро всех психоневрозов» (там же, стр. 141) и который является для школы Фрейда универсальным принципом объяснения всей вообще идеологии и социальной жизни.

К тотемизму, как религиозному явлению, непосредственное отношение имеет главным образом табу животных. Помимо него, а также запрещения инцеста, имеется, как известно, целый ряд иных табу, характерных для примитивного и первобытного общества и описанных с большой полнотой Фрэзером. Сюда относится табу в убийстве врага, в обращении с начальником, в отношении к мертвецам, покойникам и т. д. На них мы не будем останавливаться, отметим только вкратце точку зрения психоанализа в отношении как этих, так и приведенных выше табу. «Табу является очень древним запретом, наложенным извне... и направленным против сильнейших вожделений людей» (там же, стр. 43). Эти вожделения не исчезают из бессознательного, но остаются активно действующими. Им присуща амбивалентность в отношении находящегося под запретом.

Прежде, чем перейти к изложению дальнейших взглядов школы Фрейда на более высшие формы религии, мы должны сделать несколько замечаний по поводу вышеприведенного толкования фрейдистами тотемизма.

В нашу задачу сейчас не входит противопоставление психоаналитическому пониманию тотемизма нашей марксистской теории, исходящей в этом объяснении из экономических условий общества и дающей с научной точки зрения действительно удовлетворительное объяснение тотемизма. Мы не будем также останавливаться на том, что для объяснения того, что Фрейдом было названо комплексом Эдипа

в примитивных обществах, выдвинуты значительно более обоснованные теории, связанные с именем Фрэзера или Эрнста Гросса.

Подходя к учению Фрейда о тотемизме с психологической стороны, нельзя не отметить чрезвычайной натянутости его обобщений и доказательств. В сущности, все оно сводится к тому, что отмечается разновидность и часто противоречивость явлений табу. Так, Фрейд пишет, что «если бы нам удалось доказать амбивалентность существования противоположных тенденций в предписаниях или найти среди них некоторые, подобно навязчивым действиям, выражающие одновременно оба течения, то психологическое сходство табу и невроза навязчивости в самом почти главном было бы несомненным» (там же, стр. 49). Нельзя не признать, что подобное доказательство путем обращения к поверхностной аналогии является мало убедительным, тем более, что отмечаемая Фрейдом амбивалентность предписания табу с успехом может быть объяснена, исходя из двойственного экономического положения отца в примитивной группе, где он является, с одной стороны, возглавляющим хозяйственную жизнь, необходимым группе человеком, а, с другой стороны, эксплоататором, использующим свое положение в своих личных целях. В соответствии с таким положением отца в группе отношения к нему носят также двойственный, амбивалентный характер, этим и объясняется противоречивость предписаний табу. В марксистской литературе уже наметился такого рода подход к тотемистическим запретам. Здесь объяснение достигается не путем внешней аналогии, но исходит из внутренних, характерных для примитивного общества социально-экономических условий.

Что касается собственно психологической стороны фрейдовской концепции тотемизма, то она не представляет, как мы видели, чего-либо специфически нового и отличного от общепсихологических понятий психоанализа и потому в отношении ее могут быть повторены все те возражения, которые мы сделали ранее, указывая на ничем не оправдываемое сексуализирование содержания бессознательной и всей вообще психики, на метафизичность самого понимания бессознательного и влечений и т. д. Неудача, постигшая психоанализ уже при объяснении начальных ступеней религии, лишний раз убеждает нас в том, что невозможно вывести содержание религиозной идеологии и объяснить вообще религию, исходя из психики и психических механизмов. Пойдем теперь дальше в нашем изложении фрейдовского взгляда на более поздние формы религии.

ПРОИСХОЖДЕНИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ О БОГЕ ПО УЧЕНИЮ ФРЕЙДА И ЕГО ШКОЛЫ.

Тотем, как мы видели, есть, по Фрейду, не что иное, как замена отца, происшедшая под влиянием бессознательной, амбивалентной направленности чувств. Замещение отца тотемом есть первая, но не последняя форма замещения. Второй такой формой замены является — бог. Бог рассматривается психоанализом, как позднейшая форма замещения отца, в которой отец опять приобретает образ человека. Понятно, что для того, чтобы возникло «такое новообразование, происшедшее из корня всякого религиозного развития, из тоски по отцу» (там же, стр. 157), необходимы были, как учит Фрейд, большие изменения в чувстве людей.

Устранив отца, оставшиеся в живых братья не получили удовлетворения своим желаниям и прежде всего каждый из них, благодаря взаимным связям не смог занять места отца и стать подобно ему всемогущим. Это привело, в конце-концов к ослаблению озлобления против отца, к усилению, с другой стороны, тоски по нем. Поэтому животное—тотем заменяется образом убитого отца, возведенного, однако, уже на ступень бога. Первоначально «бог сам является животным—тотемом, он развился из животного тотема на более поздней ступени религиозного чувствования» (там же, стр. 157), но в дальнейшем он все больше и больше отдаляется от животного тотема. Вначале, в сцене тотемистического жертвоприношения, по толкованию Фрейда, отец присутствует, с одной стороны, как приносимое в жертву тотемное животное, а с другой стороны, как бог. Психоанализ видит в этом одновременное сосуществование обоих амбивалентных противоречивых чувств, когда одно из них—положительное—еще не окончательно получило преобладание над другим — отрицательным. Принося в жертву тотем — животное, люди давали выражение своим душевным движениям, приведшим к одолению и уничтожению отца. Но в то же время актом жертвоприношения они давали выражение душевному движению, стремящемуся дать удовлетворение отцу за то, что ему было причинено раньше. Такое сосуществование взаимно исключающих чувств сменилось затем победой положительного, обусловленного тоской по отцу, а другое было вытеснено с поверхности.

Для иллюстрации этого положения указывается в психоанализе на то, что постепенно тотемное животное перестает быть священным, а самое жертвоприношение становится не более, как униженным подарком отцу — богу, основанном на собственном ограничении. Все усиливающееся давле-

ние на поведение людей их сознания вины в совершенном деянии отражается, по Фрейду, во все большем возвышении бога, в приобретении им суровых и властных черт, в том, что он окончательно прибирает к своим рукам людей и диктует им в обязательном порядке жертвоприношение ему. Здесь мы оставляем в стороне то, что победой отца, созданием отцовского божества школа Фрейда старается объяснить возникновение патриархального общества, восстановление отцовских прав и т. д.

Вообще, как мы знаем, Фрейд утверждает, что достаточно «исходить из одного только конкретного пункта, каким является отношение к отцу» (там же, стр. 165) для того, чтобы объяснить чуть не все социальные и идеологические установления примитивного общества.

Понятно, что, исходя из амбивалентного двойственного характера отношений к отцу, Фрейд открывает противоречивый характер отношения к восстановленному созданием бога отцовскому авторитету. Здесь он ссылается на известные примеры из Фрезера, где цари-божества подлежали в определенное время убийству. В особенности эта черта свойственна семитским религиям.

Подобно тому, как при тотемистической религии приносилось в жертву животное, так в дальнейшем с заменой отца человеком жертва приобретала человеческий образ. В этом Фрейд видит доказательство того, что в бессознательном навсегда остались сохраненными те противоречивые чувства к отцу, которые привели к преступному деянию и от которых человечество, вопреки его стремлениям, не может освободиться и сейчас. В той или иной форме, но они всегда выявляются в виде непонятных, с сознательной точки зрения, форм поведения. Эта же амбивалентная направленность подводится школой Фрейда в качестве психологического фундамента под различного рода сыновные религии.

Возникновение и существование образов молодых божеств — Адониса, Аттиса, Озириса—выводится Фрейдом из стремления сына возвыситься и стать на место бога-отца. Это стремление в свое время привело к убийству отца в первобытной орде, оно не покидает сына и в дальнейшем, приводя к созданию бога-сына.

Таким образом, учит Фрейд, параллельно с возвышением отца на ступень бога и с наделением его всемогуществом идет обратный процесс возвышения сына. Соперничество между ними не исчезает, оно только меняет форму, и стоило только одной части амбивалентного отношения к отцу создать бога-отца, как другая часть создает бога-сына. Так бессознательное тяготеет над человеком.

С настойчивостью Фрейд продолжает развивать эту же мысль в отношении остальных фактов религиозной идеологии. Рост значения молодых божеств приводит к тому, что бессознательное наделяет их кровосмесительными наклонностями, давая в этой форме удовлетворение своим кровосмесительным влечениям, отодвинутым до этого далеко в глубь бессознательного. Очень хорошо эту точку зрения выражает Рейк. Он пишет, что «сыновные божества античных народов имеют известные типические и общие черты, характерные для существа и для участи их. Они также, как Адонис, Аттис и Озирис, являются любовниками материнских божеств на Западе. Они умирают и искупают насильственной смертью совершенное кровосмешение: любовник Афродиты растерзан диким вепрем, любовник Изиды — Озирис убивается Тифоном и титанами разрывается Дионис» («Проблемы религиозной психологии», стр. 122). Здесь, таким образом, школа Фрейда видит опять-таки выражение амбивалентной направленности чувств. Человечество получает в допущении кровосмесительных отношений бога-сына к божественной матери известное удовлетворение своим тайным желаниям, но, с другой стороны, сознание вины перед отцом выражается в мифической форме, где бог-сын наказывается и искупает свою вину смертью.

На высших ступенях религии непосредственное и ничем не прикрытое удовлетворение бессознательных влечений в форме создания представлений о кровосмесительных отношениях божеств подлежит по психоаналитическому толкованию вытеснению. В соответствии с этим вступает в действие механизм вторичной переработки предшествующих представлений о божествах. Сущность этой вторичной переработки — механизма, открытого Фрейдом при изучении сновидений, — состоит в том, что посредством нее создается определенная религиозная система, приспособленная к данному культурному уровню. Отдельные, грубые, основывающиеся на влечениях представления о божестве, рационализируются, систематизируются в соответствии с требованиями, исходящими от культурного «Я».

Выведение религии из отношения отца к сыну, как вторичной замены отца, возвышающегося в своем значении, является в учении Фрейда только одной стороной проблемы объяснения религии. И если в отношении тотемизма изложенные взгляды Фрейда исчерпывают в своей основе психоаналитическое понимание этого феномена первобытного и примитивного общества, то в отношении религии и происхождения богов-людей они должны быть дополнены новым моментом.

По мнению Фрейда, в божественных религиях на ряду с «отношением к отцу», как корнем их, действует также чувство беспомощности человека и вытекающей отсюда потребности в защите. Это утверждение Фрейда лишь внешне звучит нейтрально и лишь внешне не отражает всей метафизической концепции религии в школе Фрейда. В действительности же оно является насквозь проникнутым духом, глубоко враждебным всякому материалистическому объяснению религии.

Фрейд исходит из того, что всякая культура основывается на отказе от влечений, руководствующихся принципом наслаждения. Но этот отказ не проходит бесследно, он неизбежно вызывает протест и враждебное, следовательно, отношение к культуре. В числе средств защиты культуры находятся всевозможные духовные достояния ее, которые облегчают неизбежный отказ от влечений и их подавление. Одним из таких завоеваний культуры является возникновение в психике человека особой психической системы, о которой мы выше говорили, как об инстанции «сверх-я». В результате филогенетического и онтогенетического развития этой инстанции, внешнее принуждение, которое оказывает культура при подавлении несовместимых с нею влечений, переходит в психику человека, становится внутренним, и человек (или группа лиц), у которого эта инстанция в достаточной мере развита, рассматривает внешнее принуждение уже не как внешнее, не как нечто постороннее ему, противостоящее в качестве неизбежной силы, но срастается с ним и видит в нем ту часть себя, которая оказывает давление на его поведение в желаемом направлении.

Нельзя не отметить, что в связь с этой психической инстанцией Фрейд ставит не более не менее, как классовую борьбу! По его мнению, так как ограничение в удовлетворении влечений коснулось не всех равномерно — высшие классы в наименьшей мере отказались от подчинения принципу наслаждения,—то среди остальных классов лишь с трудом и далеко не у всех смогла образоваться эта внутренняя инстанция «сверх-я» и поэтому они сохранили постоянную враждебность, на которой основывается борьба, направленная к уничтожению всех достижений культуры.

На ряду с психической системой «сверх-я», в качестве средств, способствующих отказу от влечений, Фрейд ставит идеалы, произведения различных искусств и т. д., но наибольшее, повидимому, значение он придает в этом отношении религиозным представлениям. Помимо культуры, налагающей на человека запреты и лишения, природа с ее неумолимыми стихийными законами также действует в том

же направлении, и вот, как защита против сверхъестественных сил ее, возникает одушевление природы. Очеловечивание природы позволяет человеку чувствовать себя уже не окруженным непонятными, неумолимыми и безжалостными силами. В природе он видит уже не нечто чуждое ему, и, будучи попрежнему беззащитным, он не беспомощен, он может бороться. Корень этой беззащитности и метод ее преодоления «не представляет, — по словам Фрейда, — ничего нового, у него есть свой инфантильный прообраз, это в сущности только продолжение прежнего», «когда-то в детстве мы уже испытывали такую же беспомощность маленькими детьми перед родителями... но вместе с тем мы были уверены в том, что отец защитит нас от всех опасностей» — в религии «человек превращает силы природы не просто в людей, с которыми он может входить в общение, как с равными, — это не соответствовало бы впечатлению сверхъестественности от этих сил, — нет, он приписывает им характерные особенности отца, делает их богами» (Фрейд. «Будущность одной иллюзии», стр. 20).

Возникшие таким образом боги выполняют, как говорит Фрейд, следующие задачи: они делают природу понятной, примиряют с неумолимой судьбой и с лишениями, обусловленными культурными ограничениями. Если вначале главным является примирение людей с природой, то в дальнейшем, по мере осознания объективной закономерности естественных процессов, основной задачей божества считается примирение людей с культурой, урегулирование межлюдских взаимоотношений. «Таким образом создается сокровищница представлений, выросшая из потребности сделать переносимой беспомощность людей и основанная на материале воспоминаний как о своей, так и о детской беспомощности вообще. Выясняется, что такое достижение охраняет людей с двух сторон — от опасностей, которыми угрожает природа и судьба, и против ущерба, причиняемого самим обществом» (там же, стр. 42). В этом и лежит причина, полагает Фрейд, того, что религиозные представления будто бы расцениваются участниками культуры, как наиболее ценные из всего того, что может вообще дать культура. В этом же причина того, что религия в наилучшей мере способствует отказу от влечений.

Таким образом отношение к отцу остается и в этой концепции Фрейда решающим моментом, но к нему присоединяется еще чувство беспомощности, которое наполняется реальным материалом, основанным на инфантильном отношении к отцу — «мотив тоски по отцу совпадает с потребностью в защите от последствий бессилия человека» (там же, стр. 27).

Поскольку оба эти момента являются не временными, постольку они служили постоянным источником поддержания веры в бога-отца. На этом и филогенетически, и онтогенетически основано существование религии и веры в бога вообще. Такова в целом фрейдистская конструкция религии.

РЕЛИГИОЗНАЯ ДОГМАТИКА И МИСТИКА В ПСИХОАНАЛИТИЧЕСКОМ ТОЛКОВАНИИ

К отдельным моментам религиозной идеологии фрейдисты подходят, исходя из той же основной точки зрения, и рассматривают, следовательно, их, как производное от деятельности психических механизмов.

Так, в догматике фрейдисты видят не что иное, как наиболее яркий продукт все той же вторичной обработки. В ней рационалистический момент оказывается настолько преобладающим, что бессознательные влечения, создавшие религию, оказываются совершенно оттесненными. Отсюда выводят психоаналитики появление религиозных реформаторов. «Они (реформаторы) восстанавливают сначала только для себя часть старого, потерянного религиозного содержания. Если у этих вдохновенных имеется еще способность влиять суггесивно на окружающих, то возникает тип основателя религии или реформатора, у которых очень сильно выражены мистические черты, что иллюстрирует образ христа, Магомета, Лютера». (Ранк и Сакс. «Значение психоанализа в науках о духе», стр. 102).

Таким образом открытый в сновидениях механизм вторичной обработки оказывается в психоаналитическом понимании конечным источником создания не только религии, как системы религиозного миросозерцания, но и причиной возникновения новых религий.

А. Килхоц, давая психоаналитический анализ литературных работ мистиков и теософов, приходит к заключению, что «главным фактором в произведениях теософов и мистиков вообще, который определяет их познание, является воздействие инфантильных стремлений» («Бэм. Психоаналитические замечания к психологии мистики», стр. 90). Этот вывод он делает на основе анализа всей системы миросозерцания величайшего мистика Я. Бэма, произведений средневековых мистиков, Каббалы и присоединяет к ним даже данные в отношении современной естественной науки. Так, например, в понимании психоаналитического исследователя «Centrum naturae с ее семью источниками духа означает рассмотрение всего творения по образу полового акта со всеми его психическими и физическими компонентами. В этом мы имеем сексуализирование всего космоса» (там же, стр. 24).

ФРЕЙДИЗМ О ПРОИСХОЖДЕНИИ ХРИСТИАНСТВА.

Чрезвычайно рельефно выступает психоаналитическое понимание религии во взгляде на происхождение христианства. Нигде, быть может, не выявляется с такой отчетливостью противоположность психоаналитического и марксистского понимания религии, как в этом месте. Вместе с тем вскрывается вся метафизичность учения Фрейда о религии.

Успокоить и искоренить чувство вины за совершенное преступление, мучающее братьев, принявших участие в убийстве отца, можно было, согласно Фрейду, двумя путями. Примером одного из путей является религия Митры, примером другого — христианство. Анализируя сцену убийства быка Митрой, Фрейд приходит к заключению, что здесь один сын совершает жертвоприношение отца и тем самым освобождает своих остальных братьев от преступного деяния. Христианство пошло по другому пути. Христос сам принес себя в жертву, беря на себя всю вину и отстраняя тем самым братьев от греха, заключавшегося в убийстве отца. Что именно последнее было первородным грехом, Фрейд заключает из того, что «если христос освобождает людей от тяжести первородного греха, жертвуя собственной жизнью, то это заставляет нас притти к заключению, что этим грехом было убийство» (там же, стр.162). Им, следовательно, предполагается, что закон талиона, гласящий: «Око за око, зуб за зуб», сказывается в принесении христом себя в жертву за совершенное ранее убийство. Христианство поэтому есть для фрейдистов не что иное, как своеобразный путь удовлетворения чувства вины, искупления первородного греха.

Искупление вины в конце-концов приводит к тому, как утверждает О. Пфистер, на основании своего специального исследования психоаналитических основ благочестия графа Цинцендорфа, что в христианстве все больше усиливался гомосексуальный элемент. Так, упомянутый автор пишет «позднейшая дифференциация отношения к Иисусу в том что оно становилось все больше взаимной влюбленностью и только исторически по своему происхождению в нем сохранилось значение отца и матери. При этом в настоящее время Иисус выступает главным образом, как влюбленный. в котором активная гомосексуальность (особенно в высших культурах) перевешивает пассивную» (там же, стр. 109).

С точки зрения соперничества между сыном и отцом прослеживаются некоторыми психоаналитиками и другие стороны религии. Так, сказание о воскресении умерщвленных сыновных божеств, пострадавших вначале за кровосмесительные отношения с матерью-супругой, получают в

психоанализе следующее объяснение: В ряде сказаний говорится о том, как благодаря сохранению отрезанного полового органа умерщвленного бога-сына рождается новое поколение, или как из земли, в которую был погребен половой орган, воскресает вновь бог и т. д. Юнг видит в этом осуществление в символической форме типичных кровосмесительных желаний, где из собственной матери воскресает сын, ранее умерщвленный за сношение с нею. Символом матери является главным образом земля.

К подобной же категории религиозных форм относится психоанализом развитие представлений о будущей загробной жизни. Если раньше, до возникновения веры в загробную жизнь, человечество, как говорит нам Ранк, удовлетворяло свое желание к новой, иной жизни посредством стремления каждого стать на место отца, располагающего силой и властью, то теперь желание удовлетворяется путем создания грандиозной фантазии о будущей жизни. В кровосмесительном воскресении и в вере в потустороннюю жизнь, по толкованию психоаналитиков, человечество доходит до максимального отвлечения от отца, на место которого вступает сын, удовлетворяющий себя, не обращаясь уже к отцу и делаясь независимым от него, воскресая к жизни от смерти за искупление греха благодаря матери и становясь бессмертным не путем отожествления с отцом, а благодаря продолжению жизни в загробном мире. Сын становится независимым от отца, что «является — из ощущаемого во всякой религии чувства вины — следствием инфантильного соперничества и враждебности, удержавшихся в бессознательном и проникающем оттуда в религиозную жизнь» (Ранк и Сакс. «Значение психоанализа в науке о духе», стр. 107).

АТЕИЗМ В ПСИХОАНАЛИТИЧЕСКОМ ОСВЕЩЕНИИ.

Что такое, спрашивается, атеизм?

Фрейдисты верны себе и в этом вопросе.

Все сводится опять-таки к той же пресловутой борьбе в бессознательном отца и сына, которую везде обнаруживает психоаналитическая школа. Окончательная победа сына над отцом, — вот что такое атеизм в учении ортодоксального фрейдизма. «Крайнее выражение победы над отцом—атеизм, когда личность становится на собственные ноги и не признает за собой ни создателя, ни господина» (там же, стр. 107). Таким образом религия, «вышедшая из отношений сына к отцу» (там же) завершается атеизмом — победой сына над отцом. Вообще «психоанализ научил нас видеть интимную

связь между отцовским комплексом и верою в бога, он показал нам, что личный бог психологически не что иное, как идеализированный отец, и мы наблюдаем ежедневно, что молодые люди теряют религиозную веру, как только рушится для них авторитет отца. Таким образом в комплексе родителей мы открываем корни религиозной потребности». (Фрейд. «Воспоминания детства Л. да-Винчи», стр. 79).

Таков путь и содержание религии в психоаналитическом учении.

Вряд ли надо доказывать, что большую противоположность марксистскому взгляду на религию трудно встретить. Но и с чисто психологической точки зрения фрейдистские построения, как мы говорили, оказываются далеко не убедительными.

До сих пор мы проследили анализ, даваемый фрейдистами одной, правда, из основных проблем религии. Мы не останавливались и не будем в дальнейшем останавливаться на психоаналитическом анализе всех сторон той или иной религиозной системы. Надо сказать, что психоаналитические теоретики религии, как, например, Пфистер или Рейк, с большой тщательностью дают анализ всех деталей данной религиозной системы. Воспитанные на примерах психоаналитической терапии индивидуальных неврозов, они просто переносят установленные здесь методы анализа на данные религиозной жизни и идеологии. Мы оставляем их в стороне потому, что для выяснения основной точки зрения фрейдизма на религию они мало что дают. Поэтому же мы главным образом использовали работу самого Фрейда, у которого выявлена основная методологическая установка с наибольшей отчетливостью. Перейдем теперь к другой проблеме психоанализа религии, имеющей на ряду с разобранной выше основное значение для характеристики фрейдистских взглядов. Мы имеем в виду психоаналитическое толкование анемизма.

ПСИХОАНАЛИЗ АНИМИЗМА И МАГИИ.

Как известно, под анимизмом понимается обычно вера в существование души, существующей независимо от человеческого тела, но имеющей в нем свое временное обиталище. Она придает телу жизненную силу, одушевляет его. Из представления о душе развивается в дальнейшем представление о духах, населяющих мир. Подобно человеку, животные и растения также считаются имеющими свои собственные души. Вообще душа в анимистическом миросозерцании является основным началом природы и общества. Для объясне-

ния анимизма выдвинуты были многочисленные теории. Фрейд не согласен ни с одной из них. В частности он возражает против, по его мнению, рационалистического объяснения возникновения веры в душу из наблюдения примитивным человеком явлений сна, сновидений и смерти. «Мы,— пишет Фрейд,—в отличие от этого объяснения не выдвигаем на первый план интелектуальной проблемы, которую смерть ставит перед оставшимися в живых, а перемещаем силу, побуждающую к размышлениям, в область конфликта чувств» («Тотем и табу», стр. 103).

К проблеме анимизма Фрейд подходит со стороны имеющихся в анимистическом миросозерцании магических элементов. Как известно, первобытной магией особенно много занимался Фрэзер. В основе магии лежит, согласно Фрэзеру, с одной стороны, принцип сходства, а с другой стороны, принцип сопричастия или соприкосновения. Таким образом, для магического образа мышления, по Фрэзеру, будет характерно убеждение в том, что действия над подобным, сходным в чем нибудь, окажут воздействие на самый предмет, или что действия на чем-либо, что было в соприкосновении с иным предметом, являются действительными в отношении этого последнего. Так, например, для того, чтобы оказать помощь богу в его борьбе с демонами, в древнем Египте жители вылепляли изображение их и в храме, надругались над этими изображениями, а затем их уничтожали. Все эти действия основывались на убеждении в том, что они имеют реальное значение, поражая врагов бога. Здесь перед нами пример имитативной магии, опирающейся на известное сходство. Если посредством различных манипуляций с частями одежды, волосами и т. п. своего врага примитивный человек думает уничтожить и победить его, то перед нами будет контагиозная магия, исходящая из идеи сопричастности, соприкосновения предметов.

Таким образом, характерной чертой магии следует признать то, что в ней господствует вера человека во всемогущество его внутренних, субъективных желаний и стремлений. С этого пункта и начинает Фрейд развивать свое толкование магии. Он подчеркивает прежде всего значение элемента желания, как мотива, побуждающего прибегать к магическим действиям. Таким определяющим элементом в магии желание стало, говорит нам Фрейд, потому, что у примитивного человека существовало громадное доверие к силе его желаний. Но удовлетворение этих желаний может, с точки зрения психоанализа, пойти по двум основным направлениям. Примером одного из них может служить ребенок грудного возраста. Вероятно,—пишет Фрейд,—он пере-

живает галлюцинацию исполнения его внутренних потребностей; при возрастающем раздражении и отсутствии удовлетворения потребностей он выражает свое неудовольствие в моторном проявлении в виде крика и барахтанья и вслед за тем получает галлюцинарное удовлетворение» («Положение о двух принципах психической деятельности. Психологическая и психоаналитическая библиотека», в. III стр. 83, примеч. 2).

Иначе говоря, первым способом удовлетворения желаний в такой психической системе, в которой еще безраздельно господствует принцип удовольствия, является попытка удовлетворить их в форме простой галлюцинации. Выйдя из грудного возраста, ребенок начинает проявлять свои потребности в виде определенных действий. Вот к этому-то периоду детского возраста и приурочивает Фрейд состояние примитивных людей при совершении ими магических действий.

Дело обстоит, по Фрейду, таким образом, что в магии примитивный человек прибегает к различным действиям «для того, чтобы изобразить удовлетворение так, чтобы можно было его пережить, как бы посредством моторной галлюцинации» («Тотем и табу», стр. 95). Так, например, если примитивный человек вылепляет изображение своего врага и совершает над ним мучительную казнь, то это, в концепции Фрейда, означает, что эти действия доставляют ему известное удовлетворение, моторную галлюцинацию, стоящую на более высшей ступени по сравнению с простой психической галлюцинацией. Такая моторная галлюцинарная форма удовлетворения желаний возможна, очевидно, при определенном психическом условии, при чрезвычайной переоценке собственных желаний. В свою очередь такая переоценка своих желаний обусловлена тем малым значением принципа реальности, которое имеет место в детской психике или, что то же, — в психике примитивного человека. В них господствует принцип удовольствия, наслаждения, самая естественная, природная черта человеческого поведения, с которой он рождается и которая никогда не исчезает, даже тогда, когда вводится принцип реальности, ибо последний есть не что иное, как форма приспособления поведения к наилучшему удовлетворению принципа наслаждения. Как бы то ни было, приходится радоваться хотя бы по крайней мере тому, что Фрейд уподобляет психику примитивного человека второй, а не первой стадии развития грудного ребенка!

От анализа явления переоценки желания, лежащего в основе магического образа действий, Фрейд переходит к остальным психическим актам и указывает на то, что подобная переоценка захватывает в конце-концов все психические

процессы. Благодаря этому все психические процессы приобретают по сравнению с реальным миром доминирующее значение. Они заслоняют реальную действительность, которая отходит на второе место. Все дело оказывается не в предмете, а в представлении о нем. Вообще «отражение внутреннего мира закрывает в анимистическую эпоху настоящий мир, который, как нам кажется, мы познаем» (там же, стр. 96). Если сравнить данное Фрейдом объяснение магии с приведенным выше его же пониманием психоневрозов и прежде всего неврозов навязчивости, то нетрудно будет заметить почти полную тождественность психических процессов как в том, так и в другом случае. Как там, так и здесь все сводится к «всемогуществу мыслей». Собственные психические процессы в большей или меньшей мере вытесняют, оттесняют на задний план внешнюю действительность. Утрачивается контакт с реальностью за счет усиления значения представлений о ней. Отсюда вытекает убеждение во всемогуществе мыслей и желаний, создается, по выражению Фрейда, своеобразная, «невротическая оценка», состоящая в убеждении в существовании магических свойств мыслей.

Характерным для магии является, как мы говорили, приписывание примитивным человеком самому себе того могущества, посредством которого он воздействует на окружающих. Эта же черта характерна, по Фрейду, и для невротиков и для детей, находящихся на нарцистической стадии. Нарцизм или аутизм, по Блейлеру, как раз и отличается верой во «всемогущество мыслей» и, таким образом, Фрейд делает вывод о том, что «у примитивного человека мышление еще в высокой степени сексуализировано, а отсюда и вера во всемогущество мыслей, непоколебимая уверенность в возможность властвовать над миром и непонимание легко устанавливаемых фактов, показывающих человеку его настоящее положение в мире» (там же, стр. 100).

В связи с этим стоит также часто упоминаемое уподобление Фрейдом анимистической фазе человеческого миросозерцания — нарцистическому периоду в развитии человеческого либидо.

По сравнению с чистой магией анимизм в психоаналитическом толковании Фрейда имеет существенные отличительные особенности. Если магия уподобляется фрейдистами нарцистической стадии либидо, при которой, как мы знаем, либидо направлено на самого себя, то представление о духах, с психоаналитической точки зрения, соответствует первоначальной ступени любви к объекту, к которой, согласно вышеизложенному, переходит подрастающий человек.

В отличие от нарцизма, любовь к объекту характеризуется перенесением либидо на внешний мир, установлением к нему привязанностей. В магии человек приписывает всемогущество своим мыслям, в ней господствует вера в то, что «сила желаний достаточна для того, чтобы вызвать сложные, часто невозможные изменения во внешнем мире» (Ранк. «Значение психоанализа в науках о духе», стр. 98). Психоаналитически иное положение имеется в вере в духов. Здесь человек приписывает духам известную силу. Это происходит потому, что он отказывается от своего всемогущества в пользу создаваемых им представлений о духах. Религия, с этой точки зрения, в психоаналитическом понимании представляет из себя дальнейшее углубление этого процесса отказа человека от собственного всемогущества и передачи его высшим силам.

В чем же, спрашивается, причина того, что человек отказался от всемогущества мысли в магии и наделил им духов? Верные своей исходной точке зрения, Фрейд и его сторонники, обращаются к бессознательному, к сексуальному содержанию его и в нем ищут причин возникновения веры в душу.

В понимании анимизма психоаналитики опираются на психоаналитический анализ двух психических заболеваний dementia praecox и паранойи. При первом, говорят они, либидо теряет привязанности во внешнем мире и становится независимым от него, аутоэротичным. Параноийк сходен с дементом в том отношении, что также стремится уйти от объектов привязанностей либидо, но благодаря конфликту противоречивых влечений это ему не удается. Таким образом возникает тяжелый, мучительный аффект, от которого он стремится так или иначе освободиться, чего и достигает посредством «тенденциозной проекции, при помощи которой невыносимое внутреннее восприятие проецируется наружу» (там же, стр. 15). Внутренние душевные процессы, аффективного главным образом характера, переносятся во вне, проецируются во внешний мир. «В этом отношении невроз диаметрально противоположен паранойе. В то время, как параноийк проецирует во вне своего «я» побуждения, которые стали для него неприятными, невротик вбирает в свое «я» возможно большую часть внешнего мира и делает ее сюжетом бессознательных фантазий» (Ференци. «Интроекция и перенесение», стр. 18).

Явлению проекции психоаналитики придают вообще очень большое значение в области социологии. Так, например, Абрагам («Сон и Миф»), затратил много труда, не оправданного, правда его результатами, для того, чтобы рассмотреть значение механизма проекции во взглядах человека на природу.

Душевный конфликт, побудивший примитивного человека к проекции его аффектов, ставится Фрейдом в связь с явлением смерти. Смерть, по мнению Фрейда, обострила взаимоотношение амбивалентных, противоположных чувств по отношению к умершему. Это и было толчком, приведшим к проекции. Источник последней, таким образом, находится в бессознательном. Что бессознательные процессы имеют в анимизме громадное значение, видно, по мнению Фрейда, и из того также, что для анимистического миросозерцания характерен дуализм, имеющийся в структуре человеческой психики, состоящий, по основному убеждению психоанализа, из бессознательного и надстраивающегося над ним сознания. В анимистическом представлении о душе отражается, таким образом, по взглядам фрейдистов, с одной стороны, бессознательные, а с другой — сознательные душевные процессы «во внешнюю реальность проецируются одновременные, — пишет Фрейд, — существования восприятия и воспоминания или, говоря более обще, существования бессознательных душевных процессов на ряду с сознательными» («Тотем и табу», стр. 104). Такие свойства анимистической души, как ее неуничтожаемость, постоянность и т. д., относятся Фрейдом к проявлению бессознательных процессов. Подвижность, способность ее переходить из тела в тело, считаются признаками, указывающими на сущность сознания.

В анимизме фрейдисты видят, как мы видим, первую ступень любви к объекту, при которой человек отказывается от части своего нарцистического всемогущества и передает его духам. С этой точки зрения магия является у них, как институт более древний, уходящий своими корнями к самым первоистокам человеческой психики. В дальнейшем магический элемент, с развитием позднейшей религии, изменяет форму своего проявления, уменьшается в объеме действия, но никогда, по существу говоря, не исчезает. Фрейдисты в связи с этим отмечают молитву, как явление, имеющее в своей основе вытекающее из высокой сексуализации психики убеждение в всемогуществе желаний. Если в магии господствует вера в всесилие мысли, то в молитве на первое место выступает безграничная вера в слово, генетически опирающаяся на веру во всемогущество мысли. Человек отказался в анимизме от чувства всемогущества, он потерял веру в то, что мыслью он может воздействовать на окружающих и исполнять его желания. Вместо себя он поставил духа, а потом бога, и им он передал свое всесилие. Но, говорит нам психоанализ, и здесь человек не смог окончательно отказаться от лежащих в основе его бессознательных влечений, и здесь бессознательное создало в символической форме возможность удовлетворения.

Таким способом является молитва. Здесь, «с одной стороны, молящийся ожидает, что торжественного выражения его желаний достаточно, чтобы побудить божество к их выполнению; с другой стороны, он сохраняет то чувство всемогущества, от которого он должен был отказаться, перенеся его на божество, с которым он себя бессознательно отождествлял» (Ранк и Сакс. «Значение психоанализа в науке о духе», стр. 98).

Другой формой удовлетворения бессознательных влечений, от которых человеку пришлось отказаться, является убеждение в том, что высшее существо может не считаться с установленными запретами. Полагается, что ему позволено все, что оно располагает полной свободой. Этот взгляд подкрепляется указаниями в психоаналитической литературе на то, что в ряде случаев служителями бога не только разрешались, но даже предписывались кровосмесительные связи и т. д. В настоящее время, по характеристике Фрейда, принцип всемогущества мыслей давно уже потерял то решающее значение, которое он имел в магии. Единственной областью, где еще безраздельно господствует этот принцип, является в толковании фрейдистов искусство. Корень искусства они видят в магии. Только здесь, — говорит Фрейд, — сохранилось удовлетворение желаний посредством художественной иллюзии, которая, благодаря близости к реальной ситуации, вызывает чувство совершенно так же, как будто что-то было сделано в действительности.

ПСИХОАНАЛИЗ МИФА.

Как известно, в течение долгого времени с религией был тесно связан миф, на психоаналитическом толковании которого мы и остановимся в дальнейшем.

Как и в отношении религии, фрейдисты исходят при изучении мифов из анализа бессознательного. Мифы, как и религия, с этой точки зрения коренятся в бессознательном и представляют из себя специфическую форму символического в приемлимом для сознания виде удовлетворения бессознательных влечений. Отто Ранк, посвятивший специальное исследование проблеме мифа, пишет, что «психоанализ восстанавливает то, что прежде было сознательно терпимо, затем было запрещено и только в фантазии мифа допускает сознание удовлетворения этих стремлений» (Ранк и Сакс. «Значение психоанализа в науке о духе», стр. 42). С этой точки зрения все различие между религией и мифом состоит в том, что религиозные системы в гораздо большей мере видоизменили бессознательные влечения, чем сделали их при-

емлимыми для позднейшего сознания, в то время как мифы в меньшей мере смогли замаскировать лежащие в основе их влечения и потому должны были уступить первое место религии.

Как известно, Фрейд и его школа присоединяются к поддерживаемому многими исследователями взгляду на параллелизм сна и мифов. Поэтому О. Ранк, в качестве основного положения психоаналитического понимания мифа, считает тот параллелизм, который существует между мифом и сном и который приводит к тому, «что признаки мифа являются одновременно признаками нашего сна». Таким образом психоанализ полагает, что в основе мифотворчества лежат те же психические механизмы, что и в основе сновидений. Рассматривая миф и сновидения, как феномены, обусловленные действием одних и тех же психических стимулов и механизмов, и отвергая, следовательно, возможность выведения мифов непосредственно из сновидений, психоанализ вскрывает в мифе известные механизмы, сгущения, персонификации и т. д., посредством которых бессознательное находит свое обнаружение и удовлетворение. Этот бессознательный смысл всякого мифа скрыт, обычно, материалом, взятым из процессов естественного мира — «естественные процессы являются во всяком случае не мотивом, но только материалом для фантастических образований».

Наибольшее значение, как мы знаем, психоаналитики придают комплексу Эдипа, который и филогенетически, и онтогенетически составляет, по их мнению, главное содержание бессознательного, подлежащее в первую очередь вытеснению. Комплекс Эдипа был вскрыт Фрейдом на основе анализа снов, по своему содержанию состоящих из желаний убить отца и вступить в половые отношения с матерью. Вместе с этим он дал объяснение античного мифа об Эдипе. С этой же точки зрения подходят обычно психоаналитики к истолкованию многочисленных мифических фантазий. Остановимся для примера на одном из таких анализов.

Миф об Изиде и Озирисе вкратце состоит в следующем: Кеба — бог земли и Нур — богиня неба имеют двух сыновей — Озириса и Сета и двух дочерей — Изиз и Нефтиз. Последняя стала женой Сета, а Изиз — женою Озириса. Сет убивает Озириса за то, что последний жил с его женой. Жена убитого — Изиз, находит труп мужа, но Сет отнимает тело Озириса и разрубает его на маленькие куски. Тогда Изиз, не желая оставить труп мужа, собирает его куски и при соединении их обнаруживает отсутствие полового органа, съеденного рыбой. Вместо недостающего члена она привешивает поддельный, деревянный — отсюда берет начало культ идола-фаллу-

са. Рожденный Изизой сын мстит вместе с нею за убийство брата-мужа, но в битве с Сетом лишается глаза, съеденного Сетом. В свою очередь Гарус отрывает член у Сета и проглатывает его. Миф кончается тем, что Сет отдает глаз, и Гарус посредством него оживляет тело Озириса.

Психоаналитический анализ этого мифа, даваемый, например, Ранком, сводится прежде всего к рассмотрению его как ряда ситуаций, в которых обрисовывается борьба братьев из-за одного кровосмесительного объекта с последующей кастрацией соперника. В приведенном мифе, согласно Ранку, этот мотив выражен с наибольшей ясностью, такой, которой нет в большинстве других мифов, где символизация, затемнение истинного смысла, достигает больших размеров. Символизация в мифе об Озирисе имеет непосредственный и ясный смысл: дерево является символом мужского полового органа, рубка дерева символ кастрации. Мотив кровосмесительного вторичного рождения от своей матери выступает в том, что Изиз при помощи дерева, выросшего на могиле Озириса, оживляет его тело и делает способным к оплодотворению, становясь затем матерью ребенка с бессильными ногами (что является символом кастрации), ребенка, который является новоплощением Озириса.

Но с какой бы ясностью не выступали в мифе об Озирисе кровосмесительные мотивы, показывающие с несомненностью, что брат-соперник состоял в связи с женой брата, за что и был кастрирован, в нем уже речь идет под влиянием процесса вытеснения не о реальной человеческой семье, но о вымышленных существах. Вообще же до тех пор, «пока половой и эгоистический первоначальные мотивы доминируют в сознательных действиях и мыслях человека, у него нет необходимости, ни способности к созданию мифов. Только параллельно с постепенным отказом от реального удовлетворения этих стремлений идет замещающее удовлетворение при помощи фантазии; эта компенсация известным образом позволяет человеку последовательно и успешно подавлять отдельные стремления. Мифический рассказ в той форме, в какой он достигает сознания, не отражает примитивные стремления во всей их откровенной грубости, так как они ведь уже несовместимы с сознанием» — (Ранк и Сакс. «Значение психоанализа в науке о духе», стр. 89).

На ряду с подстановкой в мифе вымышленных существ на место реальных людей, в рассмотренном мифе об Озирисе, как и во всяком подобном мифе, произошло также замещение, замаскирование истинного мотива мифа — борьбы сына с отцом. Враждебные чувства к отцу перенесены в мифе на брата, который является заместителем истинного винов-

ника мифической драмы. Вместо матери, на которую направлены сексуальные вожделения, выступает сестра. Вытеснение приводит, таким образом, к некоторому смягченному выражению кровосмесительных влечений. В дальнейшем ряд соответствующих мифов дает образцы еще большего смягчения, которое идет в направлении все большего ослабления степени родства между соперниками. С другой стороны, этот же в своей основе процесс смягчения может совершаться в форме подстановки на место человеческого существа дракона, чудовищного животного и т. д. В борьбе брата с драконом усматривает психоаналитическое толкование своеобразный вид сражения с отцом, являющийся параллелью кровосмесительного полового акта (Ранк и Сакс, стр. 86 и сл.).

В основе религии, как утверждает психоанализ, лежит комплекс Эдипа, как реальное событие первобытного общества, а затем, как психическая направленность, аналогично и миф «приводит нас в конце-концов к примитивному семейному конфликту с отцом и является для сына в замаскированном виде корректурой неприятного приспособления к действительности», вместе с отказом от старых форм и источников наслаждения возникает миф, в котором «все еще сохраняются старые примитивные виды удовлетворения, которые символически выполняются под поверхностным моральным слоем в форме замаскированных фантазий — желаний» (там же, стр. 86).

РАЗЛИЧНЫЕ ТОЧКИ ЗРЕНИЯ В ПСИХОАНАЛИЗЕ НА РЕЛИГИЮ.

В вышеизложенном относительно психоаналитического понимания религии мы выделили два основных момента. Первым из них является попытка фрейдистского рассмотрения религии с точки зрения взаимоотношения отца и сыновей в их борьбе за обладание женщинами, вторым — выяснение значения всемогущества мысли. В связи с этим надо сказать, что различные психоаналитики выдвигают в своих психоаналитических толкованиях различные стороны религии и придают им далеко не одинаковое значение.

Сам Фрейд подходит к религии с разных точек зрения, опираясь в этом отношении на психоаналитическое изучение неврозов. Так, например, в «Я и Оно» религия для Фрейда есть прежде всего чувство тоски по убитому отцу, охватывающее сыновей. В других работах делается акцент на внешней стороне, развивается взгляд на религию, как на подобие обыкновенного невроза навязчивости и, следовательно, дается анализ религии, главным образом, как системы риту-

альных, совместных действий, которые повторяются беспрерывно с тем только отличием от невроза навязчивости, что в последнем навязчивые действия в глазах как самого больного, так и окружающих его, являются бессмысленными, тогда как в религии они не носят такого характера, так как охватывают не одного человека, а значительную группу.

В связи с этим стоит взгляд Фрейда на значение религии в жизни человечества. Мы знаем, что психоанализ считает неизбежным фазы невроза в процессе развития ребенка. Происходит это потому, — утверждает Фрейд, — что ребенок обычно не способен сознательной переработкой влечений преодолеть их, вследствие чего происходит резкое вытеснение неприемлемых реальностью влечений, а это вытеснение содержит в себе элемент страха. С течением времени эти детские неврозы изживаются в процессе нормального развития ребенка. Исходя из этого, Фрейд и полагает, «что и все человечество по тем же самым причинам в своем вековом развитии впадало в состояния, аналогичные неврозам, и по тем же самым основаниям, потому что за время его невежества и интеллектуальной слабости оно способно было проделать необходимые для совместной жизни отказы от влечений чисто аффективным путем» («Будущность одной иллюзии», стр. 46). Видя в религии подобие детского невроза, Фрейд проводит эту аналогию и дальше. Поскольку детский невроз прекращается с ростом ребенка, постольку, говорит он, «отпадение религии произойдет неизбежно вместе с процессом роста и... мы сейчас находимся как раз в этой фазе развития» (там же, стр. 47).

С этой точки зрения религия имеет величайшие заслуги. Помимо того, что она содержит в себе иллюзии, чем примиряет людей с культурой, помимо этого религия, поскольку она является общим неврозом человечества, защищает отдельного человека от опасности заболевания неврозом. Но в настоящее время, полагает Фрейд, вполне созрели предпосылки для того, чтобы, «как и при аналитическом лечении невротиков, заменять результаты выводами рациональной умственной работы» (там же, стр. 47), на основании которых должно последовать уже сознательное примирение людей с необходимостью отказа от удовлетворения неприемлемых реальностью влечений.

Итак, борьба с религией должна по мысли Фрейда сводиться к психотерапевтической работе, направленной к ликвидации отживших свой век, коренящихся в бессознательном, способов невротического религиозного изживания влечений и замене их рациональными мотивировками. Человечество стало взрослым, и можно поэтому обращаться к

его разуму с призывом отбросить невроз-религию и примириться с действительностью. Успехи психоаналитической терапии в отношении отдельного человека дают уверенность в том, что человечество в целом сможет в настоящее время более или менее безболезненно преодолеть свой общий невроз и освободиться, следовательно, от религии.

В отличие от Фрейда, другой известный, упоминавшийся ранее психоаналитик Рейк видит в религии и связанным с ней религиозным ритуалом не что иное, как определенную форму выражения отцовской ненависти к детям, провинившимся по отношению к нему. Другие отмечают преимущественно проекцию сексуальных влечений, увязывая, например, политеизм с разбросанностью, изолированностью многочисленных сексуальных влечений детства, не объединенных еще под главенством генеталий. Пфистер в свою очередь увязывает религиозные явления с отсутствием нормального удовлетворения половых потребностей, благодаря импотенции, порождающего вытеснение любовных чувств в религиозную сферу.

ПРИМЕР НЕНАУЧНОГО И РЕАКЦИОННОГО ПСИХОАНАЛИТИЧЕСКОГО ОБЪЯСНЕНИЯ СОЦИАЛЬНЫХ ЯВЛЕНИЙ.

В отношении этого последнего автора, пользующегося большой популярностью среди буржуазии, надо заметить, что он на ряду с Кольнаи особенно потрудился над психоаналитическим объяснением не только религиозной идеологии, но и таких, например, социальных явлений, как капитализм. Так, в качестве курьеза, имеющего под собою социально-классовые основания, надо указать на то, что он из того же явления импотенции — невозможности нормального сексуального удовлетворения — выводит капитализм! С его точки зрения деньги представляют из себя не что иное, как символ, заменяющий любовь, не могущую быть удовлетворенной. Этот, с позволения сказать, символ свидетельствует по Пфистеру о том, что действительность оттеснена в сознании человека на задний план, а так как это есть характерная черта психоневроза, то сей муж приходит к выводу, что совершенно так же, как религия, капитализм есть невротическое явление, определенный вид невроза и ничего больше.

Подобные взгляды являются в психоанализе не редким исключением. Они вытекают из самых основ психоаналитического учения и поэтому аналогичные рассуждения мы можем встретить в таких, казалось бы, специальных работах, как, например, работа А. Штерке, посвященная выяснению взаимоотношения психоанализа и психиатрии. Согла-

шаясь с Фрейдом в том, что подавление влечений происходит как под влиянием внешней реальности, так и в связи с воздействием семейных чувств, Штерке обращает особое внимание на то, что здесь играют большую роль запреты отца. Влияние этих запретов было тем продуктивнее, что труд в примитивном обществе, который являлся заменой отвлекаемой от матери деятельности либидо, смог стать объектом реализации либидо. Иной характер имеет современный труд. В нем «работа лишена в большей своей части высших организующих моментов либидо; они предоставлены в распоряжение религии невроза» («Психоанализ и психиатрия», стр. 46). И вот это обстоятельство имеет в глазах нашего автора решающее значение. Труд, потерявший либидиозный характер, перестает удовлетворять. Вследствие этой неудовлетворенности значение отцовского запрета все больше возрастает, а это ведет к усилению страха смерти. Страх смерти в свою очередь является мотивом чрезмерного развития гигиены, а также чистоты (момент фобии). Последние два обстоятельства и обусловливают в «теории» разбираемого психоаналитика ни более, ни менее, как стремление к получению денег и продуктов, являющихся фекальными символами. Он пишет: «вытесненные гигиеной и чистоплотностью из области любви и работы анально-эротические количества либидо находят себе замену в стремлении к приобретению продуктов, в конечном итоге к выигрышу времени и приобретению денег, которые являются фекальными символами (этот характер свойственен культурному обществу). Из этого навязчивого стремления вместе с агрессивными тенденциями вытекает индентичный неврозу навязчивости характер культуры» (там же, стр. 41). Было бы ошибкой думать, что между культурой и неврозом навязчивости нет никакого различия. По мнению «исследователя», это различие состоит в том, что в культуре отсутствует сознание болезни, что и дает основание, по его словам, видеть в культурных действиях скорее суеверные церемонии, чем обычные невротические навязчивые поступки. Всевозможные культурные образования, полагает, исходя из этого, автор, имеют в своей основе механизм невроза навязчивости и, следовательно, так же, как и в последнем, вытесненное время от времени проявляет тенденцию к выявлению и вот «мы видим, как культура народа или расы наслаивается в циклическом течении, как она развивается вплоть до невыносимости, следуя навязчивым невротическим механизмам, затем наступает ограничение полезного эффекта возвратом вытесненного в незамаскированной форме, затем наступает прорыв запрещенного в войне и революции, согласно принципам маниакального психоза». В этом

процессе не отсутствуют также «измы», аналогичные параноическим образованиям» — в общем «культура индустриального периода соответствует регрессии к второй прегенитальной организации либидо» (стр. 45). Кажется довольно! И после этого находятся наивные люди, которые говорят, что наука далека от политики!

Мы привели эти примеры в качестве образчика реакционно-политической и классовой сущности фрейдизма. Она с наибольшей ясностью выражена в попытках приложить психоанализ к изучению как социальных, так и идеологических, в частности религиозных, явлений общественной жизни. В психоанализе, как индивидуально-психологическом учении и психотерапевтическом средстве, эта черта фрейдизма не отражена, конечно, с такой ясностью, но и здесь надо сказать, что психоанализ, как теория индивидуально-психических механизмов и содержания психики, является учением идеалистическим, не могущим быть использованным в марксистской психологии. Об этом мы будем говорить более подробно в следующей главе.

ГЛАВА III.

ФРЕЙДИЗМ КАК СИСТЕМА СУБЪЕКТИВНОЙ, ИДЕАЛИСТИЧЕСКОЙ ПСИХОЛОГИИ

ИДЕАЛИСТИЧЕСКОЕ ПОНИМАНИЕ БЕССОЗНАТЕЛЬНОГО В ПСИХОАНАЛИЗЕ.

Выше уже было указано, что концепция бессознательного, как и всей психики вообще, у Фрейда и его школы носит сугубо психологический характер. Мы приводили слова Кольнаи, который с особенной отчетливостью выразил эту точку зрения ортодоксального психоанализа. Фрейд в некоторых из своих работ, говоря о том, что он не отказывается от подведения физиологического базиса под основные понятия психоанализа, фактически везде проводит, как мы видели, чисто психологическое рассмотрение психических явлений.

Надо сказать, что некоторые из психоаналитиков прямо признают, «что более тонкая анатомия и физиология центральной нервной системы, органов чувств и эндокринных желез строится на многообещающей основе, от которой может быть переброшен мостик к фрейдовскому учению» (А. Штерке. «Психоанализ и психиатрия», 1927 г., стр. 7), что в возможность подобного обоснования психоанализа автор мало верит, показывает высказываемое тут же предположение о том, что все это построение может быть «разобьется преждевременно о то же самое препятствие, на которое натолкнулась и на котором потерпела крах клиническая психиатрия: на сексуальность» (там же).

Отвергая физиологическое рассмотрение психических функций, Фрейд, как полагают некоторые из его сторонников, пытается разрешить эту проблему утверждением о том, что сексуальные влечения, составляющие содержание бессознательного, представляют из себя нечто отличное как от психи-

ческого, так и от соматического. Как известно, в таком же направлении пытался разрешить проблему психики и В. Штерн. Он ввел понятие психофизической нейтральной функции для характеристики процессов, которые, по его мнению, не могут быть отнесены ни к физическим, ни к психическим явлениям. Подобное построение какого-то третьего, лежащего вне физического и психического процесса, является, как уже и указывалось в литературе, чисто условным, не имеющим под собой какого-либо реального содержания, так как фактически существуют только физические и психические процессы. Поэтому, если бы даже Фрейд и утверждал аналогичный взгляд на бессознательное, как неудачно пытаются представить некоторые из соединителей психоанализа и марксизма (см., например, Быховский «О методологических основаниях психоаналитического учения Фрейда». «Под Зн. М.», 1923), то он не разрешал бы вопроса о природе бессознательных процессов. В действительности же Фрейд везде проводит точку зрения последовательного психоанализа, согласно которому, как говорит один из фрейдистских ортодоксов Гроддек, в основе всех процессов лежит психическое и его проявления, от которых зависит материальное.

НЕВОЗМОЖНОСТЬ ФИЗИОЛОГИЧЕСКОГО ОБОСНОВАНИЯ ПСИХОАНАЛИТИЧЕСКОГО УЧЕНИЯ О БЕССОЗНАТЕЛЬНОМ.

Вопреки этому совершенно ясному идеалистическому положению о выведении всех психических процессов из психических же и, следовательно, о чисто психической природе бессознательного, ряд авторов пытается перевести психоаналитические понятия на физиологический язык и тем самым подвести под психоанализ научный и материалистический базис. Для этого используется обычно учение об условных рефлексах Павлова.

Ленц в работе «Условные рефлексы и конструкция современной психиатрии», пишет, что «встречаются такие психологические теории, в которых психологично, по существу, лишь одно название. К числу таких псевдопсихологических теорий следует отнести фрейдовскую теорию психоневрозов, всецело построенную на базисе полового влечения или полового инстикта» (Новые идеи в медицине, сб. № 4, Новые идеи в психопатологии и психиатрии, 1924 г., стр. 69). Используя худший из научных приемов — формальную аналогию, автор, переводя учение Фрейда о либидо на язык физиологии, утверждает, «что Фрейд выводит все нормальное и патологическое поведение из одного безусловного рефлекса (полового)... В ча-

стности понятие сублимации сводится к категории суперрефлексов, построенных на половом безусловном рефлексе, как на исходном корне». (Стр. 70). С этой точки зрения недостатком фрейдовского учения является только то, что в нем не приняты во внимание другие безусловные рефлексы, и этот недостаток, по мнению автора, объясняется очень просто: Фрейд «забывает о других безусловных рефлексах». Таким образом «забывчивостью» творца психоанализа объясняются все особенности этого учения, вся последовательно-идеалистическая конструкция психики и бессознательного. Объяснение — по меньшей мере наивное.

Почти аналогичные рассуждения мы встречаем у другого спасителя психоанализа пр. Иванова-Смоленского. Прежде всего его привлекает в учении Фрейда в первую очередь то, что «в основу психической деятельности» у Фрейда положен инстинкт, т.-е. наследственная, врожденная реакция, в зависимости от которой находится эта деятельность» («Естествознание и наука о поведении человека». М. 1929 г., стр. 48). Указывая на делаемые Фрейду возражения, он соглашается, что «некоторые из этих упреков, без сомнения, правильны, но здоровое биологическое ядро, заложенное в нем, уже прочно вошло в «науку о поведении» и в значительной степени приблизило ее к современной физиологии» (там же, стр. 47). Приведенные рассуждения возможны лишь при полном непонимании и игнорировании основных методологических предпосылок психоанализа.

В учении Фрейда понятие бессознательного используется для объяснения психических явлений через психические. Прав поэтому Шпрангер — один из виднейших представителей современной понимающей психологии — утверждая, что Фрейд, по существу, довольно близок к этой насквозь метафизической психологии. И действительно, их объединяет стремление построить психологию вне физиологических процессов, рассматривая психические явления, как замкнутый в себе круг, в котором каждое последующее психическое явление опирается на психическое же, а в качестве предпосылки их выдвигается метафизическое понятие в роде понятия либидо в психоанализе. Так Шпрангер пишет «физиологическая психология изучает зависимость душевного содержания от материальных (физических или физиологических) элементов, к примеру от чувственных раздражений, которые закономерно изменяются и связаны друг с другом. Но эти материальные факторы являются, по правильному различию Ф. Крюгера, пониматься должны только, как условие душевных явлений и во всяком случае не как их составные части. («Формы жизни». 1927 г., стр. 9).

Исходя из подобного же, резкого противопоставления физических, физиологических процессов психическим, из оторванности последних от их материальной основы, Фрейд разрабатывает идеалистическое учение о бессознательном, действием которого он стремится объяснить психические явления, вводя таким образом понятие бессознательного вместо физиологических процессов. То, что должно быть понято в связи с последними, сводится им к бессознательному, в котором господствует либидо в его метафизическом понимании. Поэтому представляется совершенно невозможным подставлять, пользуясь физиологической фразеологией, под идеалистически последовательное учение Фрейда какой-либо физиологический фундамент.

Таким образом попытка физиологического обоснования психоанализа противоречит существу этого учения, как учения чисто психологического, метафизического в своей основе и реакционно-политического; поскольку оно подходит к социологическим и обще-философским проблемам.

В связи с этим нельзя не согласиться с одним автором, который по поводу физиологических подстановок под психоаналитические понятия пишет, что «оторванный от конкретной экспериментальной методики аппарат рефлексологических понятий превращается в ничего не говорящую пустую схему, которую можно применить буквально к чему угодно. Почему бы, например, не истолковать рефлексологически учение Канта: кантовские априори, это — безусловный рефлекторный фонд, апостериори — условные рефлексы и т. п. Вот Кант и оправдан рефлексологически... Но мы не думаем, чтобы перевод на язык рефлексологии и какой-нибудь чисто психологической теории был бы работой более продуктивной и благодарной» (Волошинов. «Фрейдизм», 1927 г., стр. 158). И действительно, подставить физиологические понятия можно в конце-концов всюду, знаем же мы не столь малочисленные попытки подставить под социальные явления физиологические основы.

В вышеизложенном мы пришли к тому, что психоаналитическое учение вообще и в частности его учение о бессознательном является чисто психологическим, в котором физиологическая основа психических явлений устранена и в качестве такого базиса введено понятие бессознательного, как действенного механизма, обусловливающего сознательные психические явления. Последние основаны не на определенных физиологических процессах, но на психических же, только бессознательных. Таким образом психоанализ является системой идеалистической психологии, в которой психическое выводится из психического и им всецело объясняется.

Старая, насквозь идеалистичная субъективная психология в учении Фрейда вновь возрождается в замаскированном и обновленном виде.

МЕТАФИЗИЧЕСКОЕ АБСОЛЮТИЗИРОВАНИЕ БЕССОЗНАТЕЛЬНОГО В ПСИХОАНАЛИЗЕ.

Не менее характерно для психоаналитической концепции бессознательного, то резкое противопоставление бессознательного сознательному, как с формальной стороны, так и с точки зрения содержания, о чем мы будем говорить дальше, которое в сущности приводит не к целостному (вопреки утверждениям психоаналитиков), а к дуалистическому взгляду на поведение, слагающееся, с одной стороны, из действий сознательной личности, а с другой — из действий, происходящих под влиянием бессознательных сил.

В сущности бессознательное, так, как оно понимается психоанализом, является не чем иным, как новым изданием учения о душе, которая определяет все поведение. В этом отношении, несомненно, прав один американский автор, который пишет, что «одним из наиболее важных, если не наиболее важным мистическим движением 19-го века, является повсюду известный психоанализ или психонализ» («Мистицизм, фрейдизм и научная психология». К. Дэнлап. 1920 г., стр. 44). Дэнлап, изучив мистические движения и учения и сравнив с ними психоанализ, приходит к заключению, что в психоанализе воскресают мистические представления. Проанализировав концепцию бессознательного и сознания, он пишет, что «эта концепция... является почти точным переводом учения философской мистики третьего сорта». Определяя ближе источник психоаналитического учения, Дэнлап полагает, что «даваемая фрейдизмом характеристика бессознательного обязана дуалистическому фундаменту англо-американской психологии, из которой вырос психоанализ» (там же, стр. 46). И если в ряде критических замечаний с автором нельзя согласиться, то он, несомненно, правильно подмечает ненаучные корни психоанализа. Фрейдизм в учении о бессознательном выдает себя как учение идеалистической психологии.

ПСИХОАНАЛИТИЧЕСКАЯ КЛАССИФИКАЦИЯ ПСИХИЧЕСКИХ ПРОЦЕССОВ — НАСЛЕДСТВО СУБЪЕКТИВНОЙ ПСИХОЛОГИИ.

В классификации психических процессов также сказывается—как уже и отмечалось в литературе — влияние старой субъективной психологии. Если абсолютизирование бессознательного приводит в конце-концов к модифицированному

изданию дуалистического воззрения на психику, то разделение психических явлений на желания, чувства и познание является тем же характерным для субъективной психологии раздроблением психики на изолированные функции. Но в то время, как старая психология ограничивалась явлениями сознания, психоанализ и бессознательные процессы рассматривает по образу и подобию сознательных. И прав Волошинов, который спрашивает: «Но имеем ли мы право строить бессознательное по аналогии с сознанием и предполагать в нем точно такие же элементы, какие мы находим в сознании? Ничто нам не дает такого права. Отбросив сознание, становится совершенно бессмысленным сохранять чувства, представления и желания» (там же, стр. 21).

Как уже неоднократно указывалось в литературе, посвященной критике субъективной психологии, принятое в ней традиционное деление психики на разум, волю и чувство является не чем иным, как идеологической рационализацией психики, основанной на субъективном сознании. Поскольку психоанализ эти данные вносит в бессознательное и даже сохраняет, — по замечанию Волошинова, — «за ними и в бессознательном всю полноту их предметной дифференцированности и логической отчетливости» (стр. 106), постольку он лишь углубляет и развивает точку зрения субъективной психологии. Вместе с этим подобное рассмотрение бессознательного, как активно действующего фактора, как системы, в которой желания, мысли и чувства живут своей собственной жизнью и оказывают реальное воздействие на психику, приводит по существу, с точки зрения психоанализа, к неразрешимой проблеме, отмечаемой упоминавшимся выше Штангером, о том, как возможно существование бессознательной, реально действующей идеи? Разрешить этот кардинальный вопрос психоанализ не может потому, что он рассматривает психику вне физиологических процессов, а бессознательное, как замкнутую систему, оторванную от сознания, что должен был признать автор, довольно благосклонно настроенный к психоанализу. По его словам, «методологическая ограниченность отразилась и в известной оторванности фрейдизма от остальных отраслей знания. В плоскости психологической это выражается в неувязке ряда положений с имеющимися уже исследованиями. Сознательные и бессознательные феномены качественно отделяются друг от друга более резко, нежели это имеет место в действительности. Недостаточная продуманная терминология подчеркивает это же обстоятельство при разборе вопросов истории культуры» (Малис. «Пути психологии». 1929 г., стр. 104).

МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКОЕ ПОНИМАНИЕ БЕССОЗНАТЕЛЬНОГО.

Марксистская психология подходит к этому вопросу, исходя из совершенно иных предпосылок в соответствии с тем пониманием бессознательного, которое в ней намечается. Что психика не исчерпывается сознательными психическими явлениями с точки зрения марксистской психологии, не может быть сомнения. Но в соответствии с своим общим взглядом на психику, как свойство высоко-организованной материи, марксистская психология и бессознательное рассматривает в тесной связи с определенными физиологическими процессами, отнюдь однако, не отожествляя с ними психическое, как сознательное, так и бессознательное. Бессознательное таким образом, является психофизиологическим явлением. Подобный монистический взгляд, целостное рассмотрение единого — но не тождественного — процесса, уничтожает тот дуалистический разрыв между сознательным и бессознательным, который характерен для психоанализа. Нет сознательного и бессознательного психического процесса, как двух замкнутых систем. В действительности мы имеем единый целостный процесс психо-физиологического характера, в котором одни из них сознательно переживаются, другие же лишены этого свойства. Сознательное и бессознательное — реальные составные части единого процесса, которые не могут быть оторваны от него. Они не нечто существующее рядом с физиологическими явлениями, как внешне производное от них, но органическая часть единого психо-физиологического отрезка поведения.

С этой точки зрения совершенно неприемлемо учение Фрейда о бессознательном, как о главнейшей системе психического, обусловливающей сознательные процессы. В действительности область бессознательного отнюдь не имеет того решающего значения, которое приписывает ей психоанализ, и это надо признать даже с точки зрения самого Фрейда потому, что, поскольку «сознательная мотивировка человеком своих поступков действительно ни в каком случае не является научным объяснением его поведения», постольку «мотивы бессознательного нисколько не объясняют поведения, ибо фрейдовское бессознательное ничем принципиально не отличается от сознания, это только другая форма сознания» (Волошинов, стр. 127). Основными механизмами поведения являются не бессознательные психические, но физиологические процессы. Если, таким образом, в поведении отдельного человека бессознательное по своему объему и значению вовсе не играет той исключительной роли, которая приписывается ему

психоанализом, то очевидно, что класть его в основу объяснения всего поведения, а тем более социально-психологических, идеологических и социологических явлений, совершенно невозможно.

СОДЕРЖАНИЕ БЕССОЗНАТЕЛЬНОГО — СОЦИАЛЬНО.

В вышеизложенном мы остановились на формальной стороне психоаналитического учения о бессознательном. Не менее неприемлем и метафизичен фрейдистский взгляд на содержание бессознательного. Мы видели выше, что содержанием его является сексуальное, вытесненные влечения, которые находятся в противоречии с внешней действительностью. Вопреки мнению некоторых сторонников психоанализа, последовательные фрейдисты со всей определенностью заявляют, что «бессознательное асоциально, психоаналитический метод стремится возместить его через социальный эквивалент. Естественно, что это означает не только приближение бессознательного к обществу, но также обратно; при этом не только само бессознательное оказывает сопротивление этому, но и в обществе имеются очень сильные аналогичные тенденции, хотя аналитическое стремление... является в особенности социальным. Вместе с этим надо отметить, что всякий антогонизм бессознательного и общества представляет из себя не статистическую вражду, но является в действительности динамичным, происходит борьба. Содержание бессознательного образуется поэтому из тех влечений, которые не могут в обществе реализоваться и остаются невыраженными» (Кольнаи. Там же, стр. 45).

Общество — сознательное «я» человека, как его представитель, и бессознательное противостоят друг другу, как две противоположные и антогонистические силы. В наиболее метафизической работе Фрейда в «Я и Оно» они уподобляются двум мистическим силам. Ортодоксальный фрейдист — Отто Ранк — в своей нашумевшей книге «Травма рождения» рассматривает всю жизнь человека, как борьбу бессознательного, определяемого травмой рождения, с внешним миром. Корень бессознательного — это травма рождения, страх его, которая в дальнейшем подлежит вытеснению, но бессознательно определяет не только жизнь отдельного человека, но и культуру и технику. Из этой же травмы развивается обратное стремление в утробное состояние, в uterus. В сексуальном общении происходит отчасти это возвращение. Таким образом, «если аналитик учит индивидуального человека ограничивать свои либидиозные проявления общественно дозволенными формами, вновь направлять на культурные достижения свое

инфантильно фиксированное либидо, если он воспитывает в нем возможность переносить душевные затруднения, то в отношении к обществу он имеет вторую, более всеобъемлющую обязанность, которая хотя и диктуется тем же самым терапевтическим стремлением, но ведет в противоположном направлении. Он должен примирить общество с либидо, со смертью, коротко говоря, с бессознательным» (А. Штерке, там же, стр. 23).

Конструкция бессознательного, как суммы по преимуществу сексуальных влечений, обусловлена в известной мере самим методом психоанализа. В отличие от объективной психологии, ищущей прежде всего материальных, объективных данных в поведении, психоаналитическое учение пользуется субъективным методом. И если от фрейдистского понимания бессознательного и его соотношения с сознанием недалеко в общем до дуалистических представлений о душе и теле, если в нем, как и во всяком идеалистическом учении, психическое выводится не из материальных основ, а из психического же, то и в отношении метода психоанализ является новейшей модификацией старого субъективного метода. И действительно в своей основе применяемый школой Фрейда метод сводится к изучению бессознательного, на основе данных непосредственного самонаблюдения, с одной стороны, или на основе анализа высказываний другого лица. С этой точки зрения совершенно понятно, что содержание психики представляется совокупностью противоречивых влечений, стремлений. Прав упоминавшийся выше автор, который пишет, что «только в свете субъективного самосознания картина нашей психической жизни представляется нам, как борьба желаний, чувств и представлений» (Волошинов, там же, стр. 105). Если же мы станем на объективную точку зрения, то весь этот субъективный мир потеряет свою самостоятельность, и поведение окажется обусловленным совершенно иными моментами. То, что с точки зрения субъективного опыта представляется нам борьбой влечений, то с объективной стороны выступит, как совершенно материальный и объективный процесс.

Исходя из данных непосредственного сознания, психоанализ видит в психике только субъективные непосредственно данные человеческому сознанию психические явления. Поскольку научная, не мистифизированная психология отказывается от возведения данных субъективного преломления психической жизни в качестве основы ее, постольку и фрейдовское абсолютизирование сексуальных в первую очередь влечений в качестве основного содержания психики является совершенно не соответствующим действительности и неприемлемо для марксистской психологии. Как известно,

эта сторона фрейдовского учения — сексуализирование содержания бессознательного — вызвала возражения даже со стороны ученых, в общем приемлющих точку зрения психоанализа. Так, например, Э. Кречмер пишет: «безбрежно растяжимое понимание этого понятия в психоанализе, без сомнения, очень затруднило взаимное соглашение относительно важных и в высшей степени ценных результатов этого направления в исследовании. Оно видоизменяется здесь от самого узкого полового значения до самого общего смысла слова, слова, обнимающего все, что содержит в себе слово «любовь» и даже «жизненная сила» или «темперамент». Таким путем можно в конце-концов почти всякий род человеческих отношений, покоящихся на чувстве, перевести на сексуальную терминологию, можно всякую мужскую дружбу истолковать, как некоторый род гомосексуальности, всякую любовь к детям, как стремление к совокуплению. Этим для нашего познания мы ничего не приобретем, но очень много испортим в отношении нашей ясности понятий. Мы должны постараться ясно понять, что единичные составные элементы общего темперамента не могут быть искусственно оторваны друг от друга, что, следовательно, и половое влечение нигде нельзя резко отделить от других чувственных тенденций человека, прежде всего от общего комплекса—«любовь». Любовь между матерью и сыном имеет в непосредственном психическом переживании чисто феноменологически в среднем существенно другой эмоциальный характер, чем, например, тенденция к совокуплению влюбленной пары. Сверкание молний на небе и движение махового колеса остаются всегда двумя различными феноменами, даже если мы оба их сведем к электрическим волнам» («Медицинская психология». 1927 г., стр. 176). Приведенное рассуждение является типичным. Типично оно также и для тех, которые стремятся найти в психоанализе точки соприкосновения его с марксизмом, к чему главным препятствием, по их мнению, является то чрезмерно преувеличенное значение, которое придается в нем сексуальному моменту в содержании психики, в первую очередь в бессознательном. Исходя из этого, они выбрасывают из законченного и цельного психоаналитического учения его сексуальную теорию, утверждая, что психические механизмы, установленные психоанализом, могут быть в той или иной мере приемлемы и использованы в системе диалектической психологии.

Подобный взгляд, утверждающий возможность обособления в психоанализе психических механизмов от содержания психических процессов, является в корне неверным, искажающим самую суть учения Фрейда и его школы. В нем, как формаль-

ные стороны — механизмы психики, так и содержание — сексуальные влечения, тесно между собой спаяны и взаимно обусловлены. Единственно, в чем нельзя отказать Фрейду и его ученикам, это в последовательности и законченности проведения идеалистического, с немалой долей мистичности, взгляда на психические явления. Все механизмы, устанавливаемые психоанализом, вытекают и обусловлены предположением о господстве сексуальных влечений. И вовсе не случайно в нем понятие либидо имеет широкий и всеобъемлющий характер, который многим кажется неопределенным. Как раз наоборот, понятие либидо в психоанализе имеет вполне определенный характер, но эта определенность не научного понятия, а метафизического принципа, который уходит своими корнями к философии Шопенгауэра или к учению об эросе Платона. К этому-то понятию либидо и приспособлены в учении Фрейда психические механизмы. Развитие либидо, его превращения обусловливают эти механизмы, которые созданы Фрейдом именно для характеристики судьбы либидо.

Исходя из этого, мы должны сказать, что приспособить психоаналистическое учение к марксизму, отбросив в нем взгляд на содержание бессознательных и вообще психических процессов, нельзя, и если не имеет под собой никакой почвы в действительности теория либидо психоанализа, то вместе с нею падает также вся система психоаналитического учения.

Содержание бессознательного слагается, согласно Фрейду, как мы говорили раньше, из вытесненных влечений, что происходит еще в детстве под влиянием, с одной стороны, органических процессов, главным же образом в связи с воздействием внешней среды, для которой эти влечения неприемлемы. Восстановление этого процесса происходит главным образом на основании анализа высказываний взрослых. Уже здесь сказывается априорный характер психоаналитического учения, которое, исходя из теории либидо, подгоняет под нее данные в отношении развития сексуальных влечений. Прав поэтому критик фрейдизма, пишущий, что, поскольку «те немногие опыты непосредственного анализа детского поведения и детских высказываний, которые удалось произвести фрейдистами, не имели, да и не могли иметь существенного значения для выработки Фрейдовской конструкции», постольку «эта конструкция сложилась независимо от них и до них и сами эти анализы уже предполагали ее и всецело на нее опирались», что неизбежно приводит к вопросу — «можно ли признать такой ретроспективный метод восстановления переживаний раннего детства... научно основанным» (Волошинов, там же, стр. 12).

Основным таким, подлежащим вытеснению, влечением является, по учению Фрейда, комплекс Эдипа. При изложении взглядов Фрейда мы уже указывали, что Фрезэр, например, дает действительно научное объяснение фактов, которые Фрейд объясняет под названием комплекса Эдипа. Здесь мы хотим только отметить, что учение о комплексе Эдипа, на котором Фрейд строит значительную часть своей теории, уже было высказано задолго до него и имеет религиозное происхождение. Бьерри в работе «История и практика психоанализа» не без основания утверждает, что вся фрейдовская теория комплекса Эдипа целиком заимствована от Лютера, который полагал, что желание женщины возникает потому, что человек начинает жизнь в теле матери и буквально является, частью ее.

Как мы увидим дальше, психоаналитическое учение не только в учении о комплексе Эдипа приближается и заимствует материал из религозных источников, нельзя не согласиться, —скажем мы забегая вперед, — с соединителями (в роде пастора К. Мюллера-Брауншвейга) психоанализа с теологией, что во всей методологической конструкции психоанализа проглядывает учение о борьбе доброго и злого начала, стихии и разума, животного и идеального. Бессознательное, которое представляет собою животное, разрушительное начало, всецело определяется асоциальными влечениями, с которыми борется сознательное «Я», но которые в конце-концов при помощи различных механизмов в той или иной замаскированной форме проявляются во вне, обусловливая, в конечном счете, как поведение, так и различные социальные институты и идеологии. Да и само сознательное в конце-концов служит тому же бессознательному.

Таким образом в психоаналитическом учении о содержании психических процессов мы видим не что иное, как субъективное отображение влечений. Здесь мы должны поставить вопрос о том, чем же является в действительности та борьба коренящихся в бессознательном асоциальных влечений? Является ли она процессом материального физиологического порядка, или нет? Со всей определенностью надо сказать, что учение Фрейда в данном случае пытается охарактеризовать, хотя и неправильно, взаимоотношение не естественных, а идеологических процессов. На это уже обращалось внимание в литературе: «... между сознанием и бессознательным господствуют, по учению Фрейда, также взаимоотношения, которые ничем не похожи на поддающиеся точному объективному учету отношения двух материальных сил. В самом деле, между сознанием и бессознательным кипит полемика, господствует взаимное непризнание и непонимание, стремление обмануть

друг друга. Да ведь подобные взаимоотношения возможны между двумя идеями, двумя идеологическими направлениями, двумя враждующими людьми, но вовсе не между двумя природными материальными силами! Разве, например, между двумя физическими явлениями возможны взаимный обман или непризнание? (Волошинов, там же, стр. 115). Поэтому «вся психическая динамика Фрейда дана в идеологическом освещении сознания. Это, следовательно, динамика не психических сил, а только различных мотивов сознания» (там же, стр. 116).

Для фрейдизма характерно то, что он содержание сознания и бессознательного выводит из влечений, и если марксистская психология, следуя за Марксом, говорит, что «сознание, это — отражение бытия, отвлеченные туманные представления человека являются неизбежным продуктом возгонки его материального жизненного процесса» (Маркс. «Немецкая идеология»), понимая под бытием прежде всего объективную, социально-экономическую действительность, то психоанализ в этом бытии видит только бытие либидо. Содержание психических сознательных и бессознательных процессов он выводит из субъективных био-психических моментов. Вообще для него характерно, как и для ряда других психологизирующих социальные и идеологические явления теорий, стремление рассматривать содержание психики, как обусловленное преимущественно психобиологическими условиями.

Точка зрения марксизма на этот вопрос со всей определенностью была высказана неоднократно. Так, Плеханов в статье «В защиту экономического материализма» пишет: «Вы возразите мне, что происхождение «психического фактора» объясняется физической организацией человека. Но я отвечу, что речь идет не о происхождении человеческой способности к мышлению, а о происхождении человеческих понятий, о происхождении данных, совершенно определенных взглядов на собственность, на отношение между мужчиной и женщиной, на взаимное отношение членов семьи и общества, на отношение людей к первоначальным языческим божествам. Эти взгляды ни в каком случае нельзя считать продуктом биологической эволюции». Таким образом мы должны постоянно иметь в виду, что хотя представление человека о мире и обществе, его идеология и связаны с деятельностью физиологических и психологических процессов, но отнюдь с ними не совпадает и не может быть ни какой мере выведена из них. Содержание психики является социальным продуктом и, как таковое, подлежит социально-классовому анализу. Поэтому попытка психоанализа сексуализировать

содержание психических процессов является по существу реакционным стремлением. Сказанное относится, конечно, не только к сознанию, содержание бессознательных процессов также является социальным, что само собой разумеется не исключает того, что в нем находит свое место сексуальное.

Вообще вся конструкция бессознательного в психоанализе и его взаимоотношения с внешним миром и сознательным «я» отличается чрезвычайной натянутостью и просто метафизичностью. Причина этого в том, что здесь мы имеем дело со схемой, в которую втискивается реальная психическая жизнь, не укладывающаяся, понятно, в надуманные рамки.

РЕЛИГИОЗНЫЙ В КОНЕЧНОМ СЧЕТЕ ИСТОЧНИК ПСИХОАНАЛИЗА.

Если обратиться теперь к «психоанализу психоанализа», то следует прежде всего упомянуть о попытке Волошинова объяснить источники психоаналитической схемы психической жизни. Ставя перед собою вопрос: «откуда же взялись «я», «оно», идеал «я» и прочие «силы», которыми Фрейд населяет психику человека?», автор дает следующий ответ: «Борьба мотивов не дает никаких оснований для признания этих сил. Борьба мотивов, это — реальное явление, данное в объективном опыте, ведь она находит выражение в словесных высказываниях. Психические же силы являются той произвольной конструкцией, с помощью которой Фрейд пытается объяснить эту борьбу. Как и большинство конструкций субъективной психологии, фрейдовская теория является «проекцией» в психику некоторых объективных отношений внешнего мира. В ней прежде всего находят свое выражение очень сложные социальные взаимоотношения больного и врача» (там же, стр. 117). Социальные взаимоотношения эти состоят, по словам автора, в том, что врач и больной борются между собой, стремясь отстоять свой авторитет, вскрыть причины болезни и овладеть сопротивлением больного, который в свою очередь стремится скрыть от врача свой внутренний мир и овладеть врачом, навязав ему свою точку зрения — «и вот, в этой сложной и своеобразной социальной атмосфере строятся те словесные высказывания — рассказы пациента и его реплики в беседе с врачом, которые Фрейд кладет в основу своей теории» (стр. 118). Высказывания эти, — полагает автор, — не являются выражением только индивидуальной психики больного. Вообще каждое словесное высказывание — продукт не только говорящих, но прежде всего той социальной ситуации, в которой

оно имеет место. В высказывании эта ситуация, — говорит автор, — находит свое идеологическое преломление. Это верно, как в отношении внешней, так и в отношении внутренней речи. И та и другая являются выражениями социального общения. Таким социальным общением, находящим свое выражение в фрейдовской конструкции психики, является,—полагает Волошинов, — психоаналитический сеанс, а самое это социальное общение представляет социальную динамику взаимоотношения врача и пациента и «вот эту динамику взаимоотношения двух людей психологическая конструкция Фрейда проецирует в индивидуальную душу человека» (там же, стр. 120).

С этой точки зрения различные фрейдовские, подлежащие вытеснению влечения в роде комплекса Эдипа, если от них откинуть «идеологическую весомость», сведутся не больше, как к ряду объективных фактов, характеризующих поведение ребенка, фактов, верных самих по себе, но отнюдь не дающих основания для построения всеобъемлющей теории комплекса Эдипа и всей вообще сексуальной основы психики. С этим последним указанием критики фрейдизма нельзя не согласиться. И действительно, многочисленный ряд фактов, приводимых обычно в психоаналитической литературе относительно, например, специфических особенностей сексуальности, является в той или иной мере верным. Но истолкнование их, теоретическое освещение ни в какой мере не может быть признано правильным. Оно является идеологией в худшем смысле этого слова и отражает противоречия классового общества, оформляя и привнося их в психическую жизнь.

По мнению вышеразбиравшегося критика фрейдизма, в психоаналитической теории отражается социальная динамика взаимоотношений врача и больного, как двух антогонистических начал. Ряд других авторов уже неоднократно обращал внимание на сходство исходных понятий психоанализа с учением об эросе у Платона и «жизненной силы» у Шопенгауэра, а упоминавшийся выше американский исследователь Дэнлап полагает, что психоанализ опирается на учения мистиков, представляя из себя не более, как разновидность обычных мистических учений. Наконец, некоторые в марксистской литературе рассматривают психоанализ в целом, как классовую идеологию определенных слоев буржуазии и буржуазной интелегенции. При всей верности этого взгляда в нем остается в стороне преемственность психоанализа в отношении иных систем буржуазной идеологии, которая позволяет видеть в нем лишь новое издание по су-

ществу старых идеалистических учений, уходящих своими корнями в систему религиозного миросозерцания.

В нашей литературе почти не подвергалось обсуждению взаимоотношение психоанализа и религии, а если на нем и останавливались, то освещение его отличалось крайней односторонностью и было просто неверно. Сущность этого взгляда сводится обычно к тому, что Фрейд вскрывает «неизменную» основу религии, сводит ее к сексуальным влечениям, уподобляя невротическому заболеванию, и тем самым выступает, как борец, против религиозного миросозерцания. Типичным в этом отношении может служить предисловие к переводу известной книжки Фрейда «Будущность одной иллюзии» (Гиз, 1930 г): «Фрейд приходит к отрицанию религии от изучения паталогических состояний человеческой психики. Он ищет путей их преодоления. Он видит, что в числе гнетущих человека переживаний не последнее место занимают религиозные представления и чувства. Он хочет освободить от них индивидуум. Пути к этому освобождению он видит в принижении значения религии. В этой критической по отношению религии точке зрения заслуга пр. З. Фрейда... понятно, что аргументы его не новы. Они лишь слабое повторение того, что давно было сказано против религии идеологами буржуазии в революционный период ее развития. Фрейду в критике религии бесконечно далеко, скажем, до Гольбаха. Но все же и еще один голос должен быть учтен» (стр. 5). Вот в этом-то и весь вопрос. Всякий ли голос против религии должен быть учтен и не следует ли учесть не только формальную сторону, но и то, на каких аргументах основано это отрицательное отношение к религии.

И действительно, вряд ли можно ограничиться этой формальной стороной уже только потому, что психологическая конструкция психики, из которой исходит психоанализ в своем анализе религии, заключает в себе элементы, с полным правом дающие основания ученым богословам и теологам брать психоанализ под свое высокое покровительство и говорить о нем, как об области, близкой религии. В этом отношении немецкие теологи оказались более проницательными, и довольно удачно соединили психоанализ с теологией.

Для примера остановимся на одной из книжек серии, рассматривающей взаимоотношения религии с различными научными течениями во всех областях науки. Автор этой работы ставит прежде всего вопрос о том, возможно ли вообще говорить о связи между психоанализом и религией — «психоанализ и религия являются гетереганными... областями и можно ли поэтому рисковать и говорить о родстве между ними? И если мы на это решимся, то в то же время

необходимо помнить, что тогда, как одна область является наукой, вторая — верой. Но, с другой стороны, мы должны сознавать и ту простую мысль, что психоанализ, как и религия, рассматривают цельную личность как в отношении ее к самой себе, так и к действительности, что уже предполагает... наличие у них пунктов соприкосновения. Для меня лично область психоанализа, как религиозная, представляется...» (К. Мюллер-Брауншвейг, «Отношение психоанализа к этике, религии», стр. 59, 1927 г.). Конечно, из того, что психоанализ цельную личность делает предметом своего изучения, до признания родства его с религией очень далеко и с почтенным теологом можно было бы не согласиться, если бы не дальнейшая его аргументация, заставляющая признать правильность его утверждения». В каком направлении,— спрашивает он, — должно видеть такое родство (между психоанализом и религией. *В. М.*)? Оно лежит прежде всего в том, что я могу назвать сверхморальной тенденцией» (стр. 60). Останавливаясь сначала на религии, он характеризует этот момент в ней следующим образом. Характерным для религиозного человека является признание господства известного внутреннего закона над непосредственными побуждениями своих влечений. Но это состояние, которое может быть названо моральным, не является абсолютным, так как религиозный человек вполне сознает, что он не является всемогущим. Зависимость религиозного человека от сверхморальной действительности, — по словам ученого попа, — состоит в двоякого рода чувстве. Одно из них выражается словами «мы грешники!» Другое обусловлено тем, что человек носит в себе часть действительности и это дает ему право, независимо от исполнения должного, жить из глубины своей души. «Помимо справедливости есть любовь. Помимо должного — бытие». Через эту жизнь моральный человек делает шаг вперед к религиозности.

Сравнивая далее эту характеристику религиозного человека с основным содержанием психоанализа, автор не видит в этом отношении никакого различия. «Также у него (у психоанализа. *В. М.*) находим мы то, что выше, как сверхморальное описывали. Уже первый взгляд на психоаналитическую теорию структуры психики показывает нам это. Психоанализ знает не только «сверх я», не только моральную инстанцию психики, но также еще, как мы видели выше, Фрейд понимает совокупность элементарных влечений, инстанцию, составляющую бессознательную основу «я» и «сверх я». Это дает основание Мюллеру-Брауншвейгу утверждать, что «оно» является материнской почвой, недиференцированной, первоначальной формой психического общего «я». Из этого общего

«я» в дальнейшем постепенно развиваются, выдифференцировываются инстанции «я» и «сверх я». Поэтому в психоанализе «оно» есть основной и конечный базис, из которого проистекает жизнь — «этот взгляд совпадает с религиозным», с тем только различием, что эту основу психоанализ называет оно». Установив таким образом родство религиозного взгляда с учением об «оно» Фрейда, Мюллера-Брауншвейг, продолжая свой анализ психоанализа с точки зрения теологии, приходит далее к заключению, что это сходство между психоанализом и религией мы можем открыть также в отношении инстанции «я» (стр. 61, там же).

Мы говорили уже о том, что в психоанализе психическая жизнь метафизически разлагается на две основных самостоятельных части — бессознательное и сознание. Отношение между ними в концепции этого учения таково, что действительно дает основания видеть в нем отголоски религиозных представлений о зле и добре, как двух сил, борющихся в мире между собою. Это находит свое авторитетное признание у разбираемого автора. И если религия, показывая «борьбу обоих сил в природе между людьми и в отдельной человеческой душе, верит в победу хорошего принципа», то согласно психоанализу «жизнь есть взаимная борьба двух взаимных стремлений — стремления к жизни и стремления к смерти... либидиозные стремления являются в большей или меньшей мере жизненными стремлениями... стремление к смерти является противоположной тенденцией не строить, но разрушить жизнь... обратно привести к смерти, к неорганическому спокойствию, из которого жизнь возникла. В «оно» борется стремление к смерти и жизни друг с другом. Часто в случаях меланхолии и тяжелых неврозов навязчивого характера побеждает тенденция смерти, но в общем и психоанализ утверждает, что побеждает стремление к жизни. Таким образом, — полагает Мюллер-Брауншвейг, — «религии и психоанализу обще признаваемый дуализм, как и вера в победу добра» (стр. 63, там же).

В заключение нельзя не привести следующее, чрезвычайно характерное место. «Психоанализу делается часто упрек... что он оставляет в стороне этический момент и уничтожает его за счет материального, утилитарного, гедонического... этот упрек неверен... Психоанализ с начала своего исследования признает существование и значение культурных (морально-этических и религиозных) ценностей. Психоанализ подчеркивает, что для нормального развития и для получения телесно-душевного здоровья не только то принимать во внимание надо, что требует влечение, т.-е. «оно», дающее наслаждение, но что так же необходимо удовлетво-

рять требования обеих других психических систем — я и «сверх я»... Таким образом упрек психоанализу в пренебрежении этическими факторами в человеке отклоняется указанием на признание им инстанции «я» (стр. 53).

Психоанализ в этой характеристике выступает перед нами с той стороны, которая обычно, упускалась из виду и которая так или иначе, но правильно, подмечает исходные моменты в этой теории. Таким образом психоанализ в целом является дуалистической системой, абсолютизирующей бессознательное, идеалистически выводящей психические процессы из психических же, метафизически противопоставляющей психику отдельного человека — его бессознательное — социальной среде и сексуализирующей поведение отдельного человека. Если для марксистской психологии «сущность человека, это — вовсе не абстракт, свойственный отдельному лицу. В своей действительности это есть совокупность всех общественных отношений» (из шестого тезиса Маркса о Фейербахе), то для психоанализа сущность человека, это — совокупность его либидиозных влечений.

КЛАССОВЫЕ КОРНИ ФРЕЙДИЗМА.

Мы знаем, что обычно класс, находящийся в периоде разложения, производит переоценку всех ценностей и «стремится все свести к «низменной» животной сущности. Отдельный человек, его сексуальное, становится главным предметом внимания и на все лады переживается. Абсолютизировав сексуальное в человеке, данное учение, будучи цельным миросозерцанием, идеологией разлагающегося класса, стремится истолковать с точки зрения особенностей био-сексуального развития изолированного индивидуума историческое развитие социальных институтов и идеологий человечества. Не считаясь с той основной предпосылкой, согласно которой специфичность данного объекта требует специфичного метода изучения, психоанализ по образу и подобию развития либидо у ребенка рассматривает социально-историческое развитие. В отношении религии это означает сведение ее к сексуальной основе, т.-е. своеобразное биологизирование, вернее психологизирование ее. В этом выразилась вся сущность психоанализа, как идеологии определенных групп современной буржуазии и буржуазной интеллигенции. Поскольку это учение пользуется большим успехом и распространением среди этих слоев буржуазии, постольку знакомство с ним и критический анализ его является необходимой предпосылкой преодоления психоанализа, как определенной реакционно идеологической системы.

ЛИТЕРАТУРА

1. Kolnai. Psychoanalise und Sociologie. 1920.
2. Джемс. Многообразие религиозного опыта. 1907 г.
3. O. Pfister. Die Psychoanalistische Methode.
4. K. Müller. Braunschweig. Das Verhältnis der Psychoanalise zu Ethik, Religion und geelsorge 1927.
5. A. Kielholz. Dr. Med. Jakov Boheme. Ein pathographischer Beitrag zur Psychologie der Mystik. 1919.
6. O. Pfister. Die Frömmigkeit des Grafen Ludwig von Zingondorf. 1925.
7. T. Reik. Probleme der Religionspsychologie. 1919.
8. Блеулер. Аутистическое мышление.
9. Ференсн. Интраекция и перенесение.
10. O. Bank. Psychoanalistische Beitraege zur Mystenforschung. 1922.
11. Ранк и Сакс. Значение психоанализа в науках о духе.
12. Kuight. Dunlap. Mystizism, Freudism aud Scientific Psychologie. 1920.
13. Штерке. Психоанализ и психиатрия. 1927 г.
14. Волошинов. Фрейдизм. 1927 г.
15. Фрейд. Психологическая и психоаналитическая библиотека т. I, II III и „тотем и табу".
16. Фрейд. Психология масс и анализ человеческого „я".
17. Фрейд. Воспоминания детства Леонардо-де-Винчи.
18. Фрейд. Будущность одной иллюзии.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Стр.

Гл. I. **Фрейдизм как психологическое учение** . . . . 3—34

Учение о религиозном инстинкте как первая разновидность биологического обоснования религии 3

Фрейдизм как вторая разновидность биологического взгляда на религию 7

Учение фрейдизма о бессознательном как основе психики 8

Содержание бессознательного — половые влечения . . . 12

Развитие полового влечения у ребенка 13

Половое влечение к матери и ненависть к отцу—комплекс Эдипа 17

Теория вытеснения 19

Учение о двух принципах психической деятельности . . 21

Всемогущество мыслей как характерная черта бессознательного 24

Амбивалентный (противоречивый) характер бессознательных движений 26

Формы проявления бессознательного в жизни 27

Учение об «Я — идеале» 30

Учение фрейдизма о бессознательном в целом . . . 33

Гл. II. **Фрейдизм и религия** . . . . 35—66

Религия как социальное, непсихологическое явление . . 35

Комплекс Эдипа как источник и основа религии 36

Фрейдистская теория тотемизма 38

Происхождение представлений о боге по учению Фрейда и его школы 45

Религиозная догматика и мистика в психоаналитическом толковании 50

Фрейдизм о происхождении христианства 51

Атеизм в психоаналитическом освещении 52

Психоанализ анимизма и магии 53

Психоанализ мифа 59

Различные точки зрения в психоанализе на религию . 62

Пример ненаучного и реакционного психоаналитического объяснения социальных явлений 64

Гл. III. **Фрейдизм как система субъективной, идеалистической психологии** 67

Идеалистическое понимание бессознательного в психоанализе 67

Невозможность физиологического обоснования психоаналитического учения о бессознательном 68

Метафизическое абсолютизирование бессознательного в психоанализе 71

Психоаналитическая классификация психических процессов — наследство субъективной психологии 72

Материалистическое понимание бессознательного . . . 73

Содержание бессознательного — социально 74

Религиозный в конечном счете источник психоанализа . . 80

Классовые корни фрейдизма 86

Цена 65 коп.

СКЛАД ИЗДАНИЙ
ИЗДАТЕЛЬСТВА „БЕЗБОЖНИК"
Книгоцентр ОГИЗ, Москва, Богоявленский пер., 4.